БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

ВЫПУСК 1

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 1

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ"

1992

Редактор-составитель Е. А. Торчинов

ISBN 5-87452-034-1

© Издательство «Андреев и сыновья», 1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первый выпуск альманаха «Буддизм в переводах», предлагаемый вниманию читателя, подготовлен Центром по изучению философии и психологии Дальневосточного буддизма Махаяны. Центр был создан в феврале 1992 г. при Философско-политологической школе СПбГУ для осуществления буддологического образования и проведения исследовательских работ в области истории, философии и психологии буддийских школ и направлений дальневосточного региона (Китай, Корея, Япония, Вьетнам). В настоящее время сотрудниками Центра, в Совет которого входят крупнейшие ученые-буддологи и представители буддийских религиозных объединений Санкт-Петербурга, разработана двухгодичная программа обучения студентов, которая начнет осуществляться с октября 1992 г. В программу обучения входит преподавание литературного китайского языка вэнь-янь, современных китайского и японского языков, а также начальный курс санскрита, история буддийской философии, история буддийских школ и направлений Дальнего Востока и другие дисциплины. Центр приглашает на свои занятия всех желающих; обучение платное, но в разумных и доступных пределах.

Философско-политологическая школа в лице Центра вместе с религиозной общиной «Светоч Дхармы» и издательством «Андреев и сыновья» выступила в 1992 г. в качестве учредителя общества «Фо гуан», задачей которого является изучение и пропаганда духовных ценностей буддистской культуры народов Дальнего Востока.

Центр также планирует реализацию ряда буддологических исследовательских программ, проведение научных конференций и симпозиумов с участием буддийских ученых стран Востока. 3—5 июня 1992 г. Центр провел первую из серии таких конференций по теме «Дальневосточный буддизм: история, философия, психология», на которой присутствовали буддийские монахи достопочтенные г-н Тэрасава (Япония) и г-н Бан Йок (Республика Корея). Центр поддерживает контакты с рядом зарубежных организаций, прежде всего с Фондом буддийского образования (Тайвань), любезно приславшим Центру полное издание буддийского Канона (Трипитака) на китайском языке

и значительное количество иной буддийской литературы на китайском и английском языках.

Издание альманаха «Буддизм в переводах» — одно из направлений деятельности Центра. В первый выпуск альманаха, участниками которого являются в основном известные ученые-востоковеды, вошли переводы буддийских текстов, выполненные с китайского, японского, тибетского, пали и (в одном случае) английского языка.

Альманах открывается переводом «Сутры о царевиче Судане». Эта сутра, сохранившаяся в китайском варианте, близка жанру джатак (повествований о прошлых жизнях Будды) и вводит читателя в круг буддийских представлений о карме.

«Махаяна шраддхотпада шастра» (Трактат о пробуждении веры в Махаяну) — важнейший религиозно-философский текст дальневосточного буддизма, сохранившийся в настоящее время только на китайском языке. Его основные темы: природа сознания, в чем причина сансары, мира рождений—смертей, что такое заблуждение и просветление. Шастра в своем учении соединяет теорию сознания виджнянавады (йогачара) с доктриной Татхагатагарбхи как абсолютного и единого сознания. Теоретическая концепция трактата оказала сильнейшее влияние на формирование таких буддийских школ, как хуаянь (кэгон, аватамсака) и чань (дзэн). В первом выпуске альманаха дан перевод приблизительно половины текста. В дальнейших выпусках его публикация будет продолжена.

Небольшой трактат, приписываемый традицией третьему чаньскому (дзэнскому) патриарху в Китае Сэн-цаню «Письмена истинного сознания» (Синь синь мин), посвящен учению о недвойственности реальности, тождественной просветленному сознанию.

Далее следуют переводы двух трактатов буддийского мыслителя VIII—IX вв. Цзун-ми, бывшего одновременно патриархом школ чань и хуаянь. Трактат «О началах человека» является своеобразным введением в буддизм; в нем Цзун-ми рассматривает все основные буддийские учения, а также конфуцианство и даосизм. Трактат переведен полностью. Трактат «Предисловие к собранию рассуждений истоков чаньских истин» посвящен вопросу о единстве буддийской философии и медитативной практики. В первом выпуске альманаха вы можете прочесть первую часть этого сочинения.

В этом же выпуске вы сможете познакомиться с биографией Цзун-ми, написанной буддийским автором начала XX в. Нань Тином.

Вниманию читателя предлагается частичный перевод бесед дзэнского наставника XIV в. Мусо Сосэки, прекрасно раскрывающих суть японского дзэн.

Следующий раздел посвящен буддийским традициям Тибета и Южной Азии.

Читателям предлагается перевод с английского языка сохранившейся только на китайском языке (в оригинале) «Сутры полного осознания дыхания» (кит. Аньбань шоу и цзин) с комментариями известного вьетнамского дзэнского (тхиенского) наставника и общественного деятеля Тхить Нят Ханя (в настоящее время он живет на Западе). Сутра, принадлежащая по своему происхождению южному, тхеравадинскому буддизму, посвящена описанию конкретной медитативной практики, связанной с сосредоточением на дыхании.

Завершает альманах перевод китайских буддийских коротких рассказов «сяошо», написанных в период раннего средневековья. Эти рассказы, весьма занимательные по своему содержанию, красноречиво повествуют о том, во что верили в Китае в первые века новой эры простые буддисты, на что они надеялись, к чему стремились. В рассказах определяющим является нравоучительное, дидактическое начало.

Составители сборника надеются на его благосклонную встречу читателями и просят по всем вопросам, связанным с работой Центра, обращаться по адресу: 199134, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, Философский факультет СПбГУ, Философско-политологическая школа, Центр по изучению философии и психологии Дальневосточного буддизма Махаяны, Е. А. Торчинову, К. Ю. Солонину, А. И. Мигунову.

Е. ТОРЧИНОВ, сопредседатель Центра

Читателю предлагается перевод с китайского на русский язык хранящейся только на китайском языке (в оригинале) «Сутры полноты осознания дыхания» (Ань Бань Шоу И Цзин) с комментариями известного вьетнамского (современного) наставника и общественного деятеля Тхить Нят Ханя (в который раз он живет на Западе). Сутра, приписываемая по своему происхождению южному, хинаяновому буддизму, посвящена описанию медитативной практики, связанной с сосредоточением на дыхании.

В сборник вошли переводы китайских буддийских коротких рассказов, ходивших, написанных в период раннего средневековья. Эти рассказы, весьма занимательные по своему содержанию, достоверно свидетельствуют о том, во что верили в Китае в первые века нашей эры адепты буддизма, на что они надеялись и к чему стремились. В рассказах описываются [illegible] начало.

Составители сборника надеются на его благосклонную встречу читателями и просят по всем вопросам, связанным с работой Центра, обращаться по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, философский факультет СПбГУ, Философско-политологическая школа, Центр по изучению философии и психологии дальневосточного буддизма Махаяны. Е. А. Торчинову, Е. Ю. Островому, А. И. Мигунову.

Е. ТОРЧИНОВ, сопредседатель Центра

ИЗ БУДДИЙСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

«Сутра о царевиче Судане» — памятник буддийской литературы, входящий в свод буддийских сочинений на китайском языке, или китайскую Трипитаку[1], в раздел «Первопричины» (Бэньюань), название которого происходит от санскритского «джатака» (jātaka). Джатаки представляют собой повествования о легендарных событиях из прошлых рождений Будды. В основе джатак — характерные представления буддизма о бесконечной цепи связанных между собой причинно-следственной зависимостью существований, через которые проходят все живые существа: характер каждого последующего перерождения любого живого существа определяется добрыми или злыми деяниями предшествующего перерождения (кармой).

Для композиции джатак характерен определенный план, который можно назвать «рамочной конструкцией»: после короткого рассказа о настоящем, дающего повод для изложения Буддой какого-либо эпизода из его прошлых рождений, излагается сам этот эпизод (он поглощает основной объем текста), что позволяет Будде на примере одного из своих собственных существований наставлять слушателей в нравственном поведении, щедрости к просящим, кротости и терпимости, воздержании от причинения вреда живым существам и в прочих добродетелях. Основное повествование связывается с коротким рассказом в начале сутры путем отождествления действующих лиц: так, один из героев, носитель высоких моральных качеств, объявляется Буддой в прошлых перерождениях; таким же образом устанавливаются соответствия с другими буддийскими «святыми» и всех остальных героев повествования Будды[2].

Одной из наиболее широко известных джатак называет повествование о царевиче Судане известный историк китайского буддизма Чэнь К. С[3].

Существовало несколько переводов «Сутры о царевиче Судане» с санскрита на китайский язык; наиболее известным и традиционно предпочтительным является перевод, выполненный в эпоху Западной Цинь (385—437), а точнее в период между 388 и 408 гг. шраманом Шэн Цзянем, сведений о котором нам, к сожалению, обнаружить не удалось, за исключением того, что, кроме перевода указанного сочинения, ему принадлежат переводы еще девяти сочинений.

Стремясь к наиболее точной передаче оригинала, мы прибегаем к квадратным скобкам ([ ]), когда отсутствующие в подлиннике слова необходимы для связной русской фразы.

Во избежание монотонности перевода одно и то же китайское слово или выражение, повторяющееся в близком контексте, может передаваться по-русски синонимичными словами или выражениями.

В отдельных случаях, когда предложенная интерпретация текста оригинала по каким-то причинам вызывает у переводчика сомнение, предлагаемый перевод является предположительным, что отмечается знаком вопроса (?).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Заново составленная Трипитака годов Тайсё. Токио, 1924—1929, № 171. С. 419—424.

[2] Подробная характеристика особенностей джатак как жанра буддийской литературы дана в Предисловии О. Ф. Волковой в кн.: Арья Шура. Гирлянда джатак, или сказания о подвигах бодхисаттвы. Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Предисловие и примечания О. Ф. Волковой: М., 1962.

[3] Ch'en K. S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964, c. 176—177.

СУТРА О ЦАРЕВИЧЕ СУДАНЕ [1]

Так я слышал. Однажды Будда в царстве Шравасти [2], в саду Джета, который предоставил ему Анантхапиндада [3], с бесчисленными монахами и монахинями, послушниками и послушницами сидел среди своих учеников четырех категорий [4]. В то время Будда улыбнулся, и изо рта его стали исходить разноцветные лучи. Ананда [5] поднялся со своего места, одернул платье, почтительно сложил ладони, преклонив колени, выпрямился и обратился к Будде: «Я в течение двадцати с лишним лет служил Будде, но никогда не видел, чтобы Будда улыбался так, как сегодня. Ведь нынешний Будда помнит Будд прошлого, будущего и настоящего. Он один должен владеть [всем] смыслом. Я жажду услышать его [мудрость]». Будда сказал Ананде: «Я вовсе не вспоминаю Будд прошлого, будущего и настоящего; я сам вспоминаю историю об обретении просветления через даяния [6], которая произошла в прошлом, тому назад бесчисленные кальпы» [7]. Ананда спросил Будду: «Что это за история об обрении просветления через даяния?»

Будда сказал: «В глубокой древности, не сосчитать во времена каких кальп, существовало могущественное государство, именовавшееся Ебо, а правителя его звали Шибо. По справедливым законам он правил государством, зря народ не обижая. Было у правителя четыре тысячи важных сановников; подвластны ему были шестьдесят малых государств и восемьсот поселений. [А еще] были у него большие белые слоны числом в пятьсот голов. Обладал правитель двадцатью тысячами жен, но [при этом] у него совсем не было детей. Правитель сам молился и приносил жертвы всем духам, а также горам и рекам. И вот главная жена почувствовала, что понесла. Правитель сам лично заботился о жене, чтобы постель ее была мягкой, а пища и питье изысканными. Прошло десять месяцев, и родился наследник. Когда во дворце услышали о рождении царевича, все двадцать тысяч жен возликовали и запрыгали от радости, а из их грудей самопроизвольно потекло молоко. По этой причине назвали царевича Суданой. Четыре няньки-кормилицы заботились о царевиче: среди них была та, которая кормила грудью, и та, которая носила на руках, и та, которая купала, и та, которая водила на прогулки и развлекала. К шестнадцати годам царевич был совершенен в письме, счете, стрельбе, управлении лошадьми, в [знании] церемоний и музыки. Царевич служил родителям, как служат духам небесным. Правитель возвел для него отдельный дворец. Уже с детства царевич любил постоянно раздавать милостыню всем людям, пернатым, зверям, желая, чтобы все живущие существа постоянно обретали бы свое благо. Глупцы алчны, не желают раздавать милостыню. Заблудшие вследствие невежества обманываются, не принося себе пользы. Мудрые же, живущие в мире, те знают, что раздача милостыни есть благость. Мужей, раздающих милостыню, [все] вместе восхваляют будды прошедшего, будущего и настоящего, пратьекабудды [8] и архаты [9].

Когда царевич стал взрослым, Великий Правитель нашел ему жену; жену звали Маньди, она была дочерью правителя государства. Не было второй такой по честности и прямоте. [Царевич украсил] ее чудесным ожерельем из хрусталя, золота, серебра и разных других драгоценностей. Были у царевича сын и дочь. Стал царевич про себя размышлять: «Я намерен заниматься обретением просветления через даяния». И сказал царевич правителю: «Я намерен отправиться странствовать». Правитель разрешил ему, и царевич тут же покинул город. Небесный владыка спустился [на землю], приняв облик нищих, глухих, слепых, немых — все они разместились у дороги. Увидев это, царевич повернул колесницу и вернулся во дворец; он погрузился в уныние и больше не наслаждался весельем. Правитель спросил у царевича: «Ты отправился странствовать и вернулся обратно, почему же ты не наслаждаешься весельем?» Царевич [на это] отвечал: «Только я пустился в странствия, как увидел [массу] нищих, глухих, слепых, немых людей, поэтому-то я и впал в горестное уныние. Я хочу обратиться к правителю с одним желанием, но не уверен, исполнит ли его правитель». Правитель отвечал: «Какие бы ни были желания, чего бы ты ни попросил, я не стану препятствовать твоим намерениям». Царевич произнес: «Я хотел бы получить драгоценные сокро-

вища, хранящиеся в Сокровищнице Великого Правителя, разложить [их] за четырьмя городскими воротами и на городской площади раздавать в виде милостыни; и чего бы кто ни попросил, никому не откажу в его желании». И сказал правитель царевичу: «Следуя твоему желанию, не стану тебе противодействовать». Тут же царевич велел своим приближенным взять сокровища, разложить их за четырьмя городскими воротами и на городской площади раздавать в виде милостыни. И кто бы чего ни пожелал, никому в его желании не отказывали. В восьми сторонах света не было таких, которые бы не слышали о благих заслугах царевича. Со всех дальних [уголков], и что за сто ли шли люди, и что за тысячу ли шли люди, и что за десять тысяч ли шли люди. Тех, кто хотел есть, кормили; кто нуждался в одежде, получал ее; кто хотел получить золотые и серебряные драгоценности, в соответствии с их желаниями получали их. Желавшим получить [что-либо] не было отказано в их желаниях.

И нашелся тогда во враждебном государстве злой враг. Услышав, что царевич очень любит раздавать милостыню и что бы кто ни попросил, никому не отказывает, он тут же собрал своих приближенных и всех монахов, и все вместе стали держать совет: «У правителя государства Ебо есть белый слон, который передвигается по цветку лотоса, зовут его Сюйтаньянь; он очень силен и воинственен. Всякий раз в сражениях с другими государствами этот слон постоянно побеждает. Кто отправится просить его?» Сановники все, как один, сказали: «Нет того, кто бы мог пойти и добыть [слона]». Но было среди [собравшихся] восемь монахов, они-то сразу предложили правителю: «Мы можем пойти попросить его, но дай нам провианта на дорогу». Правитель снабдил их [на дорогу] и при этом сказал: «Если сможете добыть слона, я вас щедро вознагражу». И все восемь монахов сразу же, взяв посохи, пустились в путь. Ехали далеко, через горы и реки, пока добрались до государства Ебо. Подошли к воротам дворца царевича, одновременно подвесили свои посохи и остановились, подняв одну ногу в направлении ворот. В это время к царевичу вошел привратник и доложил: «Там за воротами монахи: у всех подвешены посохи, и все стоят, подняв одну ногу. Сам объясняю [это так]: поскольку издалека пришли, [значит] хотят что-то попросить». Услышав это, царевич очень обрадовался и вышел встретить их; он подошел [к ним] и воздал им почести, подобные тем, которые сын [воздает] при встрече с отцом. Затем он расспросил, откуда они пришли, не настрадались ли в пути, чего хотели просить и почему подняли одну ногу? Восемь монахов отвечали: «Мы слышали, что царевич любит раздавать милостыню, и о чем бы его ни просили, он никому не отказывает в желаемом, и славное имя царевича звучит во [всех] восьми концах света, наверху достигая небес, а внизу — загробного мира. Благостные заслуги его в раздаче милостыни неизмеримы. [Ему] поют хвалебные песни в дальних и ближних [краях]. И нет таких, которые бы [о нем] не были наслышаны. Говорят, что царевич искренен, не фальшив и ныне считается сыном небожителей. А речи небожителей не бывают обманными. И если теперь царевич действительно может раздавать милостыню, не отказывая ничьим желаниям, мы намерены попросить у царевича в виде милостыни белого слона, что передвигается по цветку лотоса». Тут же царевич повел их в слоновник и велел вывести слона. Восемь монахов сказали: «Мы хотим получить именно [этого] белого слона по имени Сюйтаньянь, что передвигается по цветку лотоса». Царевич сказал: «Этого большого белого слона очень любит и ценит мой отец. В отношении к белому слону правитель не делает разницы между ним и мною. Я не могу отдать вам его. Если я отдам его, то лишусь благоволения правителя. Боюсь, из-за этого слона меня могут изгнать из страны». А про себя царевич подумал: «[А ведь] поначалу я имел намерение, раздавая милостыню, не отказывать ничьим желаниям. Если же я теперь не отдам [слона], то нарушу свой первоначальный замысел. Если я не отдам в виде милостыни этого слона, то как же достигну стремления перейти предел [высшего спокойствия] непревзойденной мудрости? Если же удовлетворить [их просьбу], то следует отдать им [слона] и этим достичь стремления перейти предел [высшего спокойствия] и непревзойденной мудрости». И царевич сказал: «Согласен! Прекрасно! Желаю отдать вам [слона]». Тут же он приказал своим приближенным: «Украсьте слона золотым седлом и поскорее выведите его». В левой руке царевич держал воду и лил на руки монахов [10], а правой вел слона, чтобы вручить его. Взяв слона, [все] восемь монахов произнесли молитву с благопожеланиями царевичу. Закончив молитву, они все скопом взгромоздились на белого слона, радостные и довольные. Царевич сказал монахам: «Уходите поскорее, если правитель узнает [о случившемся], он отправит погоню и отнимет у вас [слона]». Тут же все восемь монахов поспешно отбыли. Когда же сановники государства [Ебо] узнали о том, что царевич в виде милостыни отдал врагу белого слона, все страшно перепугались. Они покинули свои ложа, погрузились в уныние, [забыли] радоваться. Они размышляли: «Государство в сражениях с враждебными странами только и опиралось, что на этого слона». Все сановники направились к правителю и сказали ему: «Драгоценного слона, с помощью которого государство отражало [нападения] врагов, царевич в виде милостыни отдал неприятелям». Услышав [такое], правитель испытал потрясение. Сановники же продолжали, обращаясь к правителю: «Ведь именно благодаря этому слону правитель обрел Поднебесную; этот слон превосходил силой шестьдесят слонов, а царевич отдал его неприятелям. Вызывает опасение, что можно лишиться го-

сударства, — как тогда быть? Царевич столь необуздан в раздаче милостыни, что сокровищницу в [один] день опустошил. Мы боимся, как бы не роздал он людям все государство вместе с женами и детьми». Услышав такие речи, правитель стал крайне невесел. Он позвал одного из сановников и спросил: «Правда ли, что царевич отдал недругам белого слона?» Сановник отвечал правителю: «Это правда: он отдал им [слона]». Услышав слова сановника, правитель испугался еще больше: он покинул свое ложе, уединился, перестал узнавать людей. Его окатили холодной водой, и прошло много времени, пока он пришел в себя. Приуныли все двадцать тысяч жен. Правитель стал держать совет со всеми сановниками, как быть с царевичем. Один из сановников сказал: «Поскольку нога [царевича] ступила в слоновник, надо отрубить ему ногу; рука его вела слона, [значит] надо отрубить ему руку; глаза [его] смотрели на слона, [значит] надо выколоть ему глаза». Кто-то сказал: «Надо отрубить ему голову». Сановники вместе держали совет, и каждый высказывался таким образом. Услышав такие высказывания, правитель очень опечалился и обратился к сановникам со словами: «Мой сын страстно предан Истинному Пути, с радостью раздает милостыню людям. Как же можно сдерживать его, запрещая ему это?» Среди них нашелся один мудрый сановник, он усомнился в [правильности] советов [других] сановников, [полагая], что не следует так поступать: «У правителя всего один сын, [правитель] очень любит его и дорожит им. Как же можно желать его казни? Между тем [у вас] возникла такая мысль». Знатный сановник сказал правителю: «Я и не посмею предложить Великому Правителю запретом помешать [деяниям] царевича. Пусть уж лучше изгонят его из государства и поселят на двенадцать с лишним лет в заброшенных полях, необитаемых горах. [Этим] можно добиться [его] раскаяния». Правитель последовал тому, что сказал знатный сановник, и тут же послал гонца призвать царевича: «Ты отдал недругам белого слона?» Царевич отвечал правителю: «[Да], действительно отдал его». Правитель спросил царевича: «Почему же ты отдал недругам белого слона, не сказав мне [об этом]?» Царевич отвечал: «Я уже до этого получил от правителя дозволение при раздаче милостыни никому не отказывать в желаемом, поэтому и не стал докладывать правителю». [На] это правитель сказал: «То, о чем ты тогда просил, касалось драгоценностей. Какое отношение имел к этому белый слон?» Царевич пояснил: «Все это — имущество, которым владеет правитель: почему же надо было исключать из него одного [слона]?» Правитель сказал наследнику: «Немедленно покидай государство: я ссылаю тебя на двенадцать лет в горы Таньтешань[11]». Царевич отвечал [на это] правителю: «Я не смею противиться приказу Великого Правителя. Хотел бы [лишь] иметь возможность еще семь дней раздавать милостыню и раздать все личное имущество, тогда

уж и отправиться [в изгнание]». Правитель сказал: «Именно из-за того, что ты был неуемен в раздаче милостыни, опустошил сокровищницу моего государства, лишил меня драгоценности, [с чьей помощью] я отражал врага, именно потому я изгоняю тебя. Не дам [тебе] еще семь дней заниматься раздачей милостыни. Поскорее уходи, не разрешаю тебе!» Царевич сказал правителю: «Не смею я противиться приказу Великого Правителя, но у меня есть личное имущество, хотел бы иметь возможность все его раздать, тогда уже уйти, не посягая более на богатства государства».

Все двадцать тысяч жен пришли к правителю и просили разрешить царевичу остаться на семь дней, а уж потом пусть покидает государство. Правитель обещал [исполнить их просьбу]. Царевич тут же разослал помощников объявить повсюду: тот, кто хочет получить богатство, пусть придет к воротам дворца и получит, что желает. Когда у людей есть богатство, они не могут его сохранять и потому следует [его] растрачивать. Со всех сторон люди приходили к воротам дворца. Царевич выставил для них угощение, раздавал драгоценности; [брали], кто что пожелает, и уходили. Через семь дней богатства [царевича] как не бывало. Бедняки стали богатыми. Народ ликовал и веселился.

Царевич сказал своей жене: «С болью, но выслушай, что я скажу: Великий Правитель изгоняет меня, [ссылая] на двенадцать лет в горы Таньтешань». Услышав такие слова, жена в растерянности и сильном испуге спросила царевича: «За какие же проступки правитель намерен так поступить?» Царевич объяснил: «Из-за того, что, слишком усердно раздавая милостыню, опустошил государственную казну и сильного белого слона отдал недругам. По этой причине правитель и приближенные к нему сановники разгневались и вместе изгнали меня». Маньди сказала: «Чтобы в государстве было изобилие, чтобы Великий Правитель, его приближенные сановники, чиновники и народ, большие и малые были безгранично богаты и веселы, надо лишь усердно всем вместе с упорством постигать в горах Истинный Путь». Царевич сказал: «Весьма трудно людям возыметь стремление поселиться в горах, где опасно, страшно: тигры, волки, свирепые звери могут быть очень страшны. Ты привыкла к изысканным удовольствиям (?); как же ты вынесешь такое? Во дворце у тебя одежда тончайшая, для сна (?) — полог, пища сладкая и вкусная, [такая], какую только пожелаешь. А ведь в горах постелью будет подстилка из травы, питаться придется плодами да кореньями. Разве сможешь ты этим быть довольна? А еще дожди и ветры, громы и молнии, туманы и росы — от [всего этого] у людей волосы дыбом становятся. [Там] холод — лютый холод, а жара — изнуряющая жара. И даже под деревьями не найти укрытия. А из земли торчат колючки дрока, острые камни, [ползают] ядовитые насекомые.

Как ты сможешь это вынести?» Маньди [на это] отвечала: «К чему мне тончайшая одежда, мягкая постель и вкусная пища, если я должна расстаться с царевичем? Я никогда не смогу расстаться с тобой, я всегда буду следовать за тобой. Верным признаком царя служит его знамя, верным признаком огня — дым, обязательным признаком жены — ее муж. Моей опорой являешься только ты, царевич. Именно тебя, царевич, я считаю [своим] небом. Когда, живя в государстве, царевич раздавал всем людям милостыню, я постоянно делала это вместе с царевичем. Теперь же, когда царевич отправится в дальние [края], если кто-нибудь придет и попросит у меня милостыни, как же я смогу удовлетворить его просьбу? Когда я услышу, что кто-то пришел и требует царевича, я испытаю чувство смертельного смятения». Царевич сказал: «Я люблю раздавать милостыню, никому не отказывая в желаемом: если придет ко мне кто-то и попросит сына или потребует дочь, я не смогу не отдать их. Если ты не согласна с тем, что я говорю, то приведешь в смятение мои добрые устремления и незачем тебе отправляться со мной». Маньди сказала: «Я согласна вслед за царевичем заниматься раздачей милостыни, не зная границ. Среди раздающих милостыню в мире нет равных царевичу». — «Если ты способна поступать таким образом, это прекрасно!»

Вместе с женой и двумя детьми царевич пришел к матери, попрощался и собрался уходить. Он сказал матери: «Я хотел бы дать несколько [добрых] советов Великому Правителю. Пусть правит государством, опираясь на праведный Закон, не проявляя жестокости в отношении к народу». Услышав такое прощание царевича, мать, взволнованная, загрустила, затосковала. Обращаясь к [своим] приближенным, она сказала: «Моя плоть подобна камню, а дух подобен твердому железу; в служении Великому Правителю я безгрешна. И вот у меня единственный сын, и он собирается покинуть меня. Может ли не разорваться мое сердце, [могу ли я] не погибнуть? Когда ребенок в утробе, он, подобно листьям дерева, растет днем и ночью. Я вскормила ребенка, и когда он стал взрослым, он покидает меня. Все жены будут ликовать — мой правитель больше не чтит меня. Если небо не отвернется от моих желаний, пусть сделает так, чтобы сын мой поскорее вернулся в свое государство». Царевич с женой и двумя детьми, оказав [положенные] почести родителям, двинулись в путь.

Каждая из двадцати тысяч жен дала царевичу по связке жемчуга, а четыре тысячи сановников составили цветок из семи сокровищ [12] и поднесли его царевичу. Царевич вышел за ворота города из северной части центрального дворца и роздал людям, [пришедшим] со всех четырех сторон, цветок из семи драгоценностей, [так что] тут же [от него] ничего не осталось. Чиновники и народ, большие и малые, десятки миллионов людей, провожая царевича, тайком рассуждали и осуждали правителя, говоря:

«Царевич, как совершенный человек, был душой государства. Как могли родители изгнать [из страны] столь драгоценного сына?» Все жалели его. За пределами городской стены царевич сел под деревом, поблагодарив, простился с теми, кто пришел его проводить, [и сказал], чтобы отсюда они возвращались обратно. Чиновники и народ, большие и малые, обливаясь слезами, возвращались обратно. Царевич же вместе с женой и двумя детьми сели в колесницу, он сам стал править, и они тронулись в путь.

Они были уже [довольно] далеко, когда остановились отдохнуть под деревом. Какой-то брахман подошел и попросил лошадь. Царевич разгрузил колесницу, выпряг лошадь и отдал ему. Обоих детей посадили в колесницу, жена толкала [ее] сзади, а он сам впрягся в оглобли и тянул колесницу — [так они] двинулись. Случилось так, что они снова встретили брахмана. Он попросил колесницу. Царевич отдал ему колесницу. И снова они двинулись вперед, и снова встретили брахмана. [Он] пришел просить... Царевич сказал: «Я не смогу отдать вам то, что люблю и жалею. Имущество мое иссякло». Брахман сказал: «Если нет имущества, отдай мне одежду, что на тебе». Царевич тут же снял с себя дорогой наряд и отдал ему, а сам переоделся в старое платье. Снова двинулись вперед и снова встретили брахмана, [он] пришел просить... Царевич отдал ему одежду своей жены. И снова двинулись вперед, и снова встретили брахмана, [он] пришел просить... Царевич отдал ему одежду обоих своих детей. Царевич роздал в виде милостыни все — колесницу, лошадь, деньги, имущество, одежду. И никогда не возникало у него [по этому поводу] ни малейшего сожаления. Сам царевич нес [теперь] на плечах сына, жена несла на плечах дочь. [Так] и пошли [дальше]. Царевич с женой и обоими детьми, довольные, с радостными лицами, следуя друг за другом, проникли в горы.

Горы Таньтешань удалены от государства Ебо на шесть с лишним тысяч ли, идти [до гор] от государства [Ебо] им было далеко. Шли через пустынные места (?) и болота, сильно страдали от голода и жажды.

Правитель Неба Трайястримшас [13] Шакра немедленно превратил пустыни и болота в города с предместьями, поселки, улицы, переулки, увеселения, одежду, пищу. Люди, находившиеся в городе, вышли приветствовать царевича. Здесь можно бы остановиться и остаться — есть, пить, развлекаться.

Жена царевича сказала ему:

— В пути мы истощились до предела. Не могли бы мы здесь остановиться отдохнуть?

Царевич сказал:

— Правитель-отец отправил меня для поселения в горах Таньтешань; если я останусь здесь, то нарушу волю правителя-отца и не буду почтительным сыном.

И они тут же немедленно покинули город. Когда [они] оглянулись, этот город вдруг исчез. И снова они двинулись вперед, направляясь в горы Таньтешань. У подножия гор протекала большая река, такая глубокая, что вброд не перейти.

Жена сказала царевичу:

— Придется здесь остановиться: подождем пока река обмелеет, тогда и перейдем.

Царевич отвечал:

— Правитель-отец отправил меня для поселения в горах Таньтешань; если я останусь здесь, то нарушу волю правителя-отца и не буду почтительным сыном.

И царевич тут же вошел в [состояние] самадхи [14] милосердия. И сразу же на середине реки выросла большая гора и, как плотина, перегородила реку. Царевич и его жена, подняв полы одежды, перешли [реку] вброд. Как только перешли, царевич тут же про себя подумал: «Если уйти, [оставив] в таком виде, то река, разлившись, уничтожит людей и все летающее и ползающее».

Царевич, обернувшись назад, тут же снова обратился к реке:

— Пусть течет, как прежде. А если кто-то пожелает прийти ко мне, всем дать возможность перейти вброд.

Только царевич произнес это, река потекла, как прежде.

Они двинулись вперед, в горы Таньтешань. Царевич увидел горы — крутые, скалистые, деревья в пышном цвету, всевозможные птицы печально поют. Струящиеся ручьи, чистые пруды. Вкусная вода, сладкие плоды. Дикие утки и гуси, зимородки, утки-мандаринки — разнообразные и весьма многочисленные.

Царевич сказал жене:

— Смотри, в этих горах деревья достигают неба и не ломаются. Пей из этого прекрасного ручья, ешь эти сладкие плоды.

Но есть в этих горах еще и те, что постигают Истинный Путь. Когда царевич пришел в горы, все звери в горах очень обрадовались; [они] вышли встретить и приветствовать царевича.

Был в горах некий отшельник по имени Ачжоуто [15], лет ему было пятьсот, обладал он чудесной благостью. Царевич воздал ему почести и, отступив, остановился и обратился со словами:

— В каком месте можно обосноваться в горах, где были бы сладкие плоды и родниковая вода?

Ачжоуто сказал:

— В этих горах всюду благословенная земля — в любом месте можно обосноваться.

Монах продолжал:

— Эти горы — место очищения. Почему ты пришел сюда с женой и детьми, собираясь постигать Путь?

Царевич еще не [успел] ответить, как Маньди обратилась к монаху:

— Сколько лет вы здесь постигаете Путь?

Монах отвечал:

— В этих горах я нахожусь лет четыреста—пятьсот.

Маньди рассуждала:

— Применительно к [таким] людям, как я, мы, сколько времени потребуется, чтобы постичь Путь? Разве, находясь в горах так же долго, как деревья, не [можете] рассчитать [сколько понадобится времени] таким, как я, мы, чтобы постичь Путь? (?)

Монах сказал:

— О таких вещах я, право, не имею понятия.

Царевич тогда спросил монаха:

— Слышал ли ты о наследнике правителя государства Ебо [царевиче] Судане?

Монах отвечал:

— Я неоднократно слышал о нем, но никогда его не видел.

Царевич сказал:

— Я как раз и есть царевич Судана.

Монах спросил царевича:

— Чего же ты ищешь?

Царевич отвечал:

— Я ищу Путь Большой Колесницы [16].

Монах сказал:

— Благостные заслуги царевича столь велики, что не потребуется длительного времени, чтобы обрести Путь Большой Колесницы. Когда царевич достигнет Истинного Непревзойденного Пути, я стану первым учеником Беспрепятственного Проникновения [17].

И монах тут же указал царевичу место и сказал, [что там можно] обосноваться. Царевич, подчиняясь правилам для монахов, убрал волосы на голове в узел, испил родниковой воды, отведал фруктов и кореньев. Затем набрал хворосту и соорудил маленькую хижину. Тут же он сложил по хижине для Маньди и каждого из двоих детей — всего построил три хижины. Мальчик семи лет — его звали Ели, одетый в травяное платье [18], шел, сопровождая отца. Девочка шести лет — ее звали Цзинаянь, — одетая в платье из оленьей шкуры [19], шла, сопровождая мать.

В горах все звери радовались, надеясь на царевича. Царевич остановился [всего] на одну ночь, а из пустых, высохших прудов в горах забили источники, на всех деревьях-сухостоях появились листья и цветы, все ядовитые насекомые и звери исчезли, поедавшие друг друга хищники стали травоядными. Разнообразные плодовые деревья вдруг зацвели и стали плодоносить, птицы, [опьяненные] любовными призывами, пели и кричали.

Маньди стала собирать плоды, чтобы накормить царевича и детей. Дети тоже ушли [самостоятельно], оставив родителей. На берегу реки они стали играть с птицами и зверями. Иногда

[им] случалось заночевать [там]. Как-то мальчик Ели сел верхом на льва и стал резвиться. Лев подпрыгнул, Ели упал на землю, поранил лицо, потекла кровь. Обезьяна-макака тут же взяла древесный лист, вытерла кровь с лица, подвела [мальчика] к реке и омыла его водой. Наблюдая это издали, царевич сказал:

— А звери обладают твоим сердцем [20].

В ту пору в государстве Цзюлюго жил бедный брахман. В сорок лет он женился. Жена была весьма благочестива. А у брахмана было двенадцать скверн: тело было черным, как лак; на лице три отверстия; нос совершенно плоский; глаза впалые; лицо в морщинах; губы огромные; говорил, заикаясь; большущий живот; торчащий зад; ноги — колесом; голова лысая. Обликом подобен бесу.

У жены его были дурные мысли: произносила заклинания, жаждала, чтоб он умер. [Как-то] жена пошла зачерпнуть воды из колодца и встретила молодых людей. [Они] в шутку сказали, что ее муж [21], видимо, смеется над ней. [Они] спросили:

— Ты столь благочестива, как же могла ты стать женой такого человека?

Женщина отвечала молодым людям:

— Этот старец с головой белой, как иней, сидит на дереве. А я с утра до вечера жажду, чтобы он умер. Однако ничего не могу поделать: он никак не желает умирать!

И женщина, набрав воды, заплакала навзрыд; при этом она сказала мужу:

— Я как раз набирала воду, когда эти юнцы хором осмеяли меня. Найди-ка мне служанку: если у меня будет служанка, то я больше не стану ходить за водой, и никто не будет надо мной смеяться.

Муж сказал:

— Я очень беден, откуда ж я возьму тебе служанку?

А женщина ему говорит:

— Если ты не раздобудешь мне служанку, я уйду, больше не стану жить с тобой.

Женщина [продолжала], обращаясь [к нему]:

— Я постоянно слышу, что царевич Судана был переселен в горы Таньтешань за то, что слишком щедро раздавал милостыню. А у него есть мальчик и девочка. Пойди и попроси ее.

Муж сказал:

— Горы Таньтешань находятся на расстоянии шести с лишним тысяч ли отсюда, а я никогда не ходил в горы. Где же я должен его искать?

Женщина сказала:

— Если не добудешь мне служанку, я покончу с собой.

Муж сказал:

— Лучше убей меня, но я не позволю, чтобы ты умерла.

Муж продолжал:

— Если ты хочешь, чтобы я отправился [в горы], дай мне на дорогу припасов.

Женщина сказала:

— Ступай, нет у меня припасов.

Брахман сам собрал себе припасы и отправился в путь.

Вслед за этим брахман направился прямо в государство Ебо, пришел к воротам дворца правителя и спросил у стражника:

— Где сейчас находится царевич Судана?

Стражник тут же пошел доложить правителю:

— За воротами какой-то брахман спрашивает царевича Судану.

Узнав, что кто-то разыскивает царевича, правитель, ощутив волнение и гнев, сказал:

— Только из-за таких я и изгнал царевича, а теперь этот человек снова приходит!

И правитель про себя произнес иносказание:

— Это подобно тому, что огонь и сам пылает, а в него еще подбрасывают хвороста. [То, что] я сейчас печалюсь и горюю, уподобляется тому, что огонь пылает; [то, что] кто-то пришел и спрашивает царевича, уподобляется добавлению в него хвороста.

Брахман сказал:

— Я пришел сюда издалека, прослышав о славе царевича: вверху она достигает голубых небес, внизу доходит до Желтого Источника [22]. Царевич в раздаче милостыни не отказывал ничьим желаниям, поэтому я и пришел издалека, хотел кое-что получить.

Правитель сказал:

— Царевич живет отшельником в горах, он очень беден; что же он сможет тебе дать?

Брахман отвечал:

— Пусть у царевича и нет ничего, я все же хочу его повидать.

Тогда правитель послал человека указать дорогу, и брахман тут же отправился в горы Таньтешань. Дошел до берега реки и как только подумал о царевиче, сразу смог перейти [реку].

Когда брахман пришел в горы, он встретил охотника и спросил его:

— Ты находишься в горах, не видел ли ты царевича Судану?

Охотник давно знал о том, что царевич был переселен в горы за то, что раздавал милостыню всем брахманам. Охотник тут же схватил брахмана, привязал его к дереву, исхлестал плетью, так что все тело было изранено. Понося [брахмана], [охотник] сказал:

— Я собирался выстрелить тебе в живот и съесть твое мясо. Зачем ты спросил о царевиче?

Брахман про себя подумал:

«Ведь он меня сейчас убьет! Надо придумать какую-нибудь хитрость».

И тогда он сказал:

— Ты не хочешь ли меня спросить. . ?

Охотник поинтересовался:

— О чем ты хочешь сказать?

Брахман отвечал:

— Правитель-отец, желая увидеть царевича, послал меня заставить царевича вернуться в страну.

Охотник немедленно освободил его и, напротив, проявил знаки вежливости (?). Он в самом деле не знал об этом. Тут же он указал местонахождение царевича. Брахман сразу же отправился к царевичу. Царевич издали увидел, что идет брахман, очень обрадовался, вышел встретить и оказать почести, затем стал расспрашивать:

— Откуда ты пришел? Не устал ли в пути? Чего ты ищешь?

Брахман отвечал:

— Пришел я издалека, все тело болит, очень голоден и томлюсь от жажды.

Царевич пригласил брахмана войти и сесть, достал фрукты, коренья, напитки и поставил перед ним. После того что брахман выпил воды, поел фруктов, он обратился к царевичу с [такими] речами:

— Сам я из государства Цзюлюго. Давно наслышан был про то, что царевич любит раздавать милостыню. Слава о нем разнеслась по десяти сторонам света. Я же очень беден и хочу [кое о чем] попросить царевича.

Царевич сказал:

— Я не дам тебе того, чего ты жаждешь. Все, что я имел, я уже роздал, и мне нечего дать [тебе].

Брахман продолжал:

— Если у тебя нет имущества, отдай мне двух твоих детей: они будут выполнять [мои] поручения и смогут содержать [меня] в старости.

И так он повторил трижды. Царевич сказал:

— Коль ты пришел издалека, как могу я не отдать тебе моих сына и дочь?

Дети в это время ушли гулять. Царевич позвал детей и сказал им:

— [Этот] брахман пришел издалека, чтобы попросить вас. Я уже пообещал ему, [так что] вы следуйте за ним.

Дети забрались к отцу подмышки, заплакали, приговаривая при этом:

— Мы не раз видели брахманов, но еще никогда не видели таких: это не брахман, это бес. Сейчас, [когда] наша матушка ушла собирать плоды и еще не вернулась, отец отдает нас на

съедение бесу, на верную смерть — в этом нет сомнений. И вот вернется наша матушка, станет искать нас, но не найдет. И будет это подобно тому, как корова ищет своих телят.

И они рыдали, проливая слезы, горевали. Царевич сказал:

— Я ему уже пообещал, и этого не отменить. Это брахман, это не бес, и вовсе он вас не съест. Идите с ним.

Брахман сказал:

— Я бы хотел двинуться в путь; боюсь, вернется их мать, и тогда уже будет не уйти. Это ты, ведомый чувством милосердия, отдал мне их, а мать, вернувшись, разрушит твое милосердное устремление.

Царевич на это отвечал:

— Всю жизнь от рождения я раздавал милостыню и никогда не раскаивался в этом.

И царевич стал лить воду на руки брахману. Он подвел обоих [своих] детей и вручил их. Земля задрожала. Дети не желали следовать за [брахманом]. Они вернулись к отцу, опустились перед ним на колени и, обращаясь к нему, сказали:

— В чем мы согрешили в прежних перерождениях, за что сейчас подвергаемся таким мукам, что, будучи царского рода, должны стать кому-то слугами! Мы раскаиваемся в содеянном перед отцом: следуя такой [зависимости] причин и следствий, грехи уничтожаются, благоденствие появляется. И во веки веков не [должно] случиться такого.

Царевич сказал детям:

— Согласно [принципу] взаимной любви в Поднебесной все должны разлучаться, все непостоянно, как же можно [защищать] сохранение [прежнего]! Когда я постигну путь Высшего Спокойствия, я сам должен буду перевезти вас [на тот берег].

Дети сказали отцу:

— Поблагодари за нас матушку; сейчас мы навсегда расстаемся; жаль, что, не увидевшись [с ней], расстаемся. За наши прошлые прегрешения мы должны подвергнуться этим мукам. Думая о том, что матушка потеряла нас, печалимся и страдаем.

Брахман сказал:

— Я стар и слаб. Если каждый из детей, бросив меня, отправится к своей матери, как я найду их? Я должен привязать их к себе.

Тогда царевич, заломив детям руки, велел брахману самому связать их. Веревки следовало соединить и постоянно держать их концы. Дети не хотели следовать за [брахманом], и он хлестал их плетью, [так что] кровь лилась на землю. Царевич видел это, слезы его капали на землю, а земля превращала их в фонтан.

Царевич и все звери проводили обоих детей, а когда их уже не стало видно, вернулись. [Все время] звери сопровождали царевича, [потом] они вернулись к тому месту, где дети играли: они звали их, кричали, извивались, бросались на землю.

Брахман торопливо тащил обоих детей. По дороге мальчик обмотался своей веревкой вокруг дерева, не желая следовать [за брахманом] и надеясь, что придет мать. Брахман ударил его плетью. Дети сказали:

— Не бейте нас больше, мы сами пойдем.

Они устремили взгляд к небу, взывая:

— Вспомните и пожалейте нас! Сейчас мы должны отправиться в дальние края, быть кому-то слугами, не повидавшись с матерью, были с ней разлучены. Скажите-ка нашей матушке, пусть бросит плоды и поспешит повидаться с нами.

Матушка их, находившаяся [в это время] в горах, почувствовала зуд в левой стопе, да еще правый глаз задергался, а из обеих грудей потекло молоко. Мать про себя подумала: «Никогда еще не случались со мной такие странные [вещи]. К чему мне эти плоды? Нужно возвращаться и увидеть моих детей, а то может случиться, что их не окажется».

Поэтому она выбросила плоды и вернулась. В это время повелитель второго неба Трайястримшас Шакра узнал, что царевич отдал кому-то детей, но боится, что жена [может] погубить его добрые устремления. Тогда он принял облик льва и, усевшись на дороге, загородил проход. Женщина сказала льву:

— Ты являешься царем зверей, я — царским отпрыском у людей. Царевич вместе с детьми находится в горах. [Я] хотела бы, чтобы [ты] немного сдвинулся (?), чтобы [я] могла пройти. У меня двое детей, оба малолетние. С утра они не кормлены и думаю, они ждут меня.

Лев знал, что брахман уже далеко, поэтому он поднялся, освободив дорогу, дав возможность женщине пройти.

Она вернулась, увидела, что сидит один царевич, но не увидела детей. Она подошла к своей хижине, поискала, но не увидела их, подошла к хижине детей, поискала, но [снова] не увидела их. Пошла к тому берегу реки, где обычно играли дети, и там тоже не увидела их. Она лишь увидела, что там были птицы и звери, кабарги, олени, львы и обезьяны, с которыми они играли. Маньди вышла вперед, бросилась на землю, громко крича и плача. Вода в пруду, у которого играли [дети], иссякла.

Маньди вернулась к царевичу. Она спросила у царевича, где дети. Царевич не ответил. Маньди снова сказала:

— Сын издалека увидел, что я иду с плодами. Он торопил меня, я падала, снова поднималась, бежала вприпрыжку. Он звал: «Матушка, приходи повидать меня!» Когда сидели они слева и справа от меня, то, увидев пылинку на мне, они сметали ее. И вот теперь я не вижу сына. Сын также не пришел, чтобы поддержать меня, кому же было нести [плоды]? Если я сейчас не увижу его, сердце мое разорвется. Поскорее скажи мне, где [он] (?), не дай сойти с ума!

Так она повторила трижды. Царевич не отвечал. Слова Маньди становились все более горестными и негодующими:

— Если я не увижу своих детей, как же смогу [жить] дальше? Царевич не отвечает, заставляя меня еще больше впадать в замешательство.

Царевич сказал:

— Из государства Цзюлюго пришел некий брахман, попросил у меня детей, и я отдал ему.

Услышав слова царевича, жена его пришла в возбуждение, упала на землю, словно великая гора рухнула. [Она] извивалась, плакала, рыдала и не могла остановиться.

Царевич сказал:

— Успокойся! Знакома ли ты с основным требованием будды прошлого Дипамкары [23]? В ту пору я был брахманом по второму имени Биндовэй, ты была женой брахмана, по второму имени Сюйтоло. У тебя были цветы, семь штук, у меня — серебряные монеты, их было пятьсот; я купил у тебя цветы и хотел осыпать ими Будду. Ты же подарила мне два цветка, чтобы я вручил Будде, и обратилась с такой просьбой:

— Хочу в последующем рождении навсегда стать вашей женой, не расставаясь, [независимо от того, будете ли вы] прекрасным или безобразным. Тогда я поставил перед тобой условие: если хочешь стать моей женой, ты должна следовать моим устремлениям и в раздаче милостыни не отказывать ничьим желаниям. И только родителей не отдавать в виде милостыни, в остальном же при раздаче во всем следовать моим устремлениям. Тогда ты ответила мне, что согласна. А что же теперь, когда я отдал детей, ты вносишь смуту в мое стремление творить милосердие.

У жены царевича, когда она услышала его слова, мысли успокоились, она узнала свое прошлое существование, согласилась с тем, что царевич раздает милостыню стремительно — именно так душе его угодно.

Небесный владыка Шакра, увидев, что царевич так раздает милостыню, спустился [на землю], дабы испытать царевича, узнать, к чему он стремится. Он принял облик брахмана с двенадцатью сквернами, явился к царевичу и сказал:

— Я постоянно слышу, что царевич любит раздавать милостыню, и кто бы о чем ни попросил, не отказывает ничьим желаниям. Поэтому явился сюда и хочу попросить твою жену.

Царевич ответил:

— Прекрасно! Можешь получить жену.

Жена сказала:

— Сейчас ты отдашь меня кому-то, а кто же будет заботиться о царевиче?

Царевич отвечал:

— Если я сейчас не отдам тебя в виде малостыни, как смогу достичь стремления перейти предел Высшего Спокойствия?

Царевич полил воду на руки брахмана, подвел жену и отдал ему. Шакра убедился в том, что у царевича нет и мысли о раскаянии. Все небожители славили и воспевали его; небо и земля содрогнулись.

В это время брахман ушел, уводя [за собой] жену [царевича]. [Однако] пройдя семь шагов, вдруг повернул и повел жену [царевича] обратно и отдал ее царевичу [со словами]:

— Не давай ее больше никому.

Царевич спросил:

— Почему ты ее не взял? Или есть в ней что-то дурное? Среди всех жен человеческих она самая прекрасная. В настоящем воплощении она — отпрыск правителя государства. У своего отца она — единственная дочь. Ради меня эта женщина бросалась в кипящую воду и пылающий огонь, [довольствовалась] убогой пищей и питьем, никогда не избегала того, что [требовало] быть старательной и аккуратной. Наружностью стройна и правильна [чертами]. Когда ты взял ее, я в душе был рад.

Брахман сказал царевичу:

— Я не брахман, я — небесный Повелитель Шакра, и потому пришел испытать тебя, [узнать], чего ты хочешь.

И он снова принял облик Шакры, благочестивый, дивно блистательный. Жена царевича воздала ему [положенные] почести и попросила исполнить три ее желания:

— Первое: заставить брахмана привести обоих моих детей и продать их обратно в наше государство. Второе: сделать так, чтобы дети мои не мучались от голода и жажды. Третье: сделать так, чтобы мы с царевичем могли вернуться в свою страну до истечения [назначенного] срока.

Владыка Небес Шакра сказал:

— Будет по-твоему.

Царевич [же] просил:

— Пусть все сущие твари освободятся от бремени суетного существования, пусть больше не будет страданий из-за рождения, болезней и смерти.

Владыка Небес Шакра [восхищенно] заметил:

— Сколь совершенно то, чего ты желаешь! Высота непревзойденная! Если пожелаешь возродиться на небе, быть Повелителем [пространства] между Солнцем и Луной, Владыкой мира, продлить срок жизни — все это в моих силах [сделать] для тебя, как скажешь. [Но если захочешь] стать самым Почитаемым во всех трех мирах — это не в моих силах.

Царевич сказал:

— Сейчас бы я хотел получить богатство, постоянно стремиться раздавать милостыню, [дабы] еще превзойти то, что было прежде. Хотел бы, чтоб правитель-отец и все его приближенные сановники вспомнили и подумали обо мне.

Небесный Владыка Шакра сказал:

— Все, что ты пожелал, непременно сбудется!

И вмиг он исчез.

Брахман из государства Цзюлюго отпустил детей домой. Жена противилась, ругала его:

— Можно ли выдержать [такое]: уже имея детей, возвращать их обратно? Эти дети — [отпрыски] царского рода, а ты не был милосерден к ним: у них свежие раны от побоев, а все тело гноится и кровоточит. Поскорее уведи их да расхваливай товар, [чтобы] продать. Или поищи кого бы послать[24]. (?)

Исполняя то, что сказала жена, муж тут же отправился продавать детей. Небесный Владыка Шакра покружил по базару и сказал:

— Эти дети дорогие, и нет того, кто бы мог их купить.

Дети же в это время испытывали голод и жажду. Небо насытило их природной субстанцией (?). Небесный владыка просветил их стремления, и тогда они направились в государство Ебо. Узнав, что они дети царевича, внуки Великого Правителя, все знатные сановники, все жители государства [Ебо], взрослые и дети, кричали от горя. Сановники тут же стали расспрашивать, откуда [брахман] взял этих детей. Брахман сказал:

— Я сам попросил и получил их. К чему меня расспрашивать?

Сановники отвечали:

— Ты пришел в наше государство, и мы должны тебя расспросить.

Тут знатные сановники и народ захотели отнять у брахмана детей. Среди них был один домохозяин, [он] стал их убеждать:

— А ведь это стремление царевича к раздаче милостыни привело к такому. Если сейчас отнять детей, разве не разрушим этим исконное стремление царевича? Лучше доложить правителю: если правитель узнает, он сам их выкупит.

На том и остановились. Сановники доложили правителю:

— Вот сейчас брахман продает, расхваливая товар, обоих внуков Великого Правителя.

Услышав такое, правитель страшно встревожился и велел, чтобы брахман привел детей во дворец. У правителя, его жены, у всех приближенных, у [обитателей] гарема, придворных дам перехватило дыхание, когда они издали увидели детей. Правитель спросил брахмана:

— Почему эти дети у тебя?

Брахман отвечал:

— Я выпросил их у царевича.

Правитель подозвал детей и хотел заключить их в свои объятия. Дети залились слезами, но бросаться в объятия не захотели. Правитель спросил брахмана:

— За сколько ты их продаешь?

Брахман еще не успел ответить, как мальчик сказал:

— Мужчина стоит тысячу серебряных монет да быков сто

голов, женщина стоит две тысячи золотых монет да коров двести голов.

Правитель [удивленно] спросил:

— Ведь мальчиками люди дорожат: почему же мужчина [стоит] дешево, а женщина дорого?

Мальчик отвечал:

— Дамы из гарема и придворные дамы не являются родственниками правителя: некоторые из них [сумели] выбраться из [своего] низкого положения, некоторые стали просто женской прислугой; те же, кого правитель по своей воле удостоил благосклонности, обрели почет и знатность, одеваются в дорогие наряды, едят всевозможные яства. А сын у правителя всего один, и того он изгнал в горы. Сам правитель предается во дворце ежедневным развлечениям с придворными дамами и вовсе не вспоминает об устремлениях сына. Из этого ясно видно, что мужчины дешевы, а женщины дороги.

Услышав такие речи, правитель разволновался, загоревал, залился слезами... и сказал:

— Если я виноват перед тобой, то почему же ты не приходишь в мои объятия? Испытываешь ли ты ненависть ко мне? Или боишься брахмана?

Мальчик сказал:

— Я не смею враждебно относиться к Великому Правителю. И брахмана я не боюсь. Рожденный внуком Великого Правителя, я теперь раб-слуга. Как же можно, чтобы какой-то раб пришел в объятия правителя? По этой причине я и не смею.

Услышав речи мальчика, еще сильнее загоревал, затосковал правитель и в соответствии с тем, что сказал мальчик, возместил брахману стоимость [детей]. И снова позвал обоих внуков прийти в его объятия. И тогда дети подошли. Правитель заключил их в объятия, гладил их, спрашивая:

— Что ест-пьет в горах ваш отец? Во что одевается?

Дети отвечали:

— Ест плоды и коренья; сермяжная одежда служит ему нарядом и украшением. Разнообразные птицы услаждают, увеселяют его, и мыслей печальных у него вовсе нет.

Брахмана же правитель сразу велел отправить. [Однако] мальчик сказал правителю:

— Этот брахман сильно страдал от голода и жажды, я хочу поднести ему еды.

Правитель спросил:

— Неужели ты не питаешь к нему ненависти? Зачем же ты еще просишь для него пищи?

Мальчик отвечал:

— Мой отец стремится к Истинному Пути: когда у него больше не было имущества для раздачи милостыни, он отдал меня; и тогда этот [брахман] стал моим господином. Если бы я не подчинился его повелению, то этим разрушил бы устремления моего отца к Истинному Пути. А теперь, когда я вижу, что он голоден и испытывает жажду, как не проявить милосердных чувств? Мой отец даже сына отдал в виде милостыни брахману, неужели же Великий Правитель пожалеет одну порцию еды?

И тогда правитель дал брахману поесть. Брахман поел и радостный отправился домой.

Правитель отправил гонца, дабы немедленно встретить царевича и [просить] вернуться домой. Получив приказ, гонец двинулся [в путь], чтобы встретиться с царевичем. Дорогу преградила река, и он не мог ее перейти. Но стоило ему только подумать о царевиче, как сразу оказалось возможным перейти. [Гонец] объявил царевичу волю правителя: ему следует поскорее возвращаться на родину, правитель мечтает увидеть царевича. Царевич отвечал:

— Правитель переселил меня в горы сроком на двенадцать лет; мне остался еще год; по истечении года я сам вернусь.

Гонец возвратился и доложил правителю все как есть. Правитель тем не менее написал письмо [и отправил] для передачи царевичу:

— Ты — мудрый человек: усылают — надо терпеть, возвращают [обратно] — тоже надо терпеть. Отчего же гневаешься и не возвращаешься? Ты необходим мне, как пища и питье.

И гонец снова отбыл, взяв письмо. Царевич же, получив письмо, склонил голову до земли. Выполнив [положенные] церемонии, [царевич] отошел, сделал семь кругов, стал всматриваться [в окружающее] (?). Услышав, что царевич собирается возвращаться домой, все звери в горах стали метаться, извиваться, биться, громко кричать. Ручьи иссякли, у зверей не стало молока. Все птицы пели печальные песни — и все из-за того, что лишаются царевича. Царевич же облачился в платье и вместе с женой отправился обратно домой.

Недруги из враждебного государства, услышав, что царевич возвращается домой, отправили посыльного надеть на белого слона седло и удила из золота и серебра, золотые патры наполнить серебряными зернами, серебряные патры наполнить золотыми зернами, чтобы, двигаясь по дороге навстречу царевичу, вернуть ему [все], поблагодарить, раскаявшись в содеянном, и сказать:

— Раньше я выпросил белого слона — и было это по причине моей глупости. Это из-за меня сослали царевича. Сегодня, узнав, что он возвращается, я ощутил в душе ликование. Сейчас я возвращаю царевичу белого слона; сверх того посылаю золотое и серебряное просо и хочу, чтобы он удостоил меня [чести] принять это, — тем самым снял бы с меня [мои] прегрешения.

Царевич отвечал:

— Предположим, кто-то приготовил разнообразные кушанья,

и тот, кому он их поднес, после того, что съел, изверг их наземь. Будут ли они после этого ароматными и чистыми? Можно ли будет снова их есть? Вот и то, что я раздавал в виде милостыни, можно уподобить извергнутой [пище] — я никогда не приму [розданного] обратно. Поскорее садись на белого слона и возвращайся [домой]; да поблагодари правителя вашей страны.

Посланец сел на слона и возвратился обратно; все, как было, доложил правителю.

Благодаря этому слону недруги из [некогда] враждебного государства преобразились, стали милосердными. У правителя государства и его народа появилось стремление перейти предел Высшего Спокойствия.

Встречать царевича выехал на слоне правитель-отец. Царевич вышел вперед, поклонился, оказал [положенные] почести и, следуя за правителем, вернулся домой. Весь народ страны ликовал, [люди] разбрасывали цветы, возжигали ароматические палочки, развешивали шелковые хоругви и зонты, ароматной жидкостью опрыскивали землю — ждали царевича. Войдя во дворец, царевич сразу направился к матери: поклонился, оказал [положенные] почести, стал расспрашивать, как она живет. Правитель одарил царевича сокровищницей драгоценностей, чтобы по своей воле он мог в будущем раздавать милостыню, [размерами] превосходящую [прежние]. И так, бесконечно раздавая милостыню, сам смог бы стать Буддой.

Будда сказал Ананде:

— В предшествующем существовании, раздавая милостыни, я поступал таким образом. Царевич Судана — это и есть я сам. Тот, кто тогда был правителем-отцом, — это в настоящем мой отец Шуддходана[25]. Бывшая тогда матерью — это в настоящем Мая[26]; бывшая тогда [главной] женой — это и есть Гопика[27]; бывший тогда отшельником в горах [по имени] Ачжоуто — это есть Махамаудгальяяна; бывший тогда Небесным Владыкой Шакрой — это и есть Шарипутра; бывший тогда охотником — это есть Ананда; тогдашний мальчик Ели — это в настоящем мой сын Рахула[28]; тогдашняя девочка Цзинаянь — это в настоящем матушка архата Малики; тот, кто тогда был брахманом, просившим мальчика, — это в настоящем Девадатта[29]; та, что была женой брахмана, — это Сундари[30].

Так я страдал бесчисленные кальпы, творил добро также бесчисленные кальпы.

[Вам] следует, взяв эту сутру, рассказывать ее всем шраманам. Бодхисаттвы, осуществляя парамиты, таким образом раздают милостыню.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Судана* (санскр. Sudāna) — одно из предшествующих воплощений Будды. В переводе с санскрита Судана значит что-то вроде «превозносящий даяние», «искусный в даяниях». Много общего у царевича Суданы с главным

героем джатаки о Вишвантаре из книги «Гирлянда джатак» (см. примеч. 2 к предисловию). Сходство наблюдается и в сюжетных ходах обеих джатак, и в расстановке других действующих лиц. Можно предположить, что сутра о царевиче Судане и джатака о Вишвантаре представляют собой варианты некой общей основы.

[2] *Шравасти* (Sravasti) — сначала название города, бывшего столицей древнего индийского государства, затем так стало называться все государство. В переводе с санскрита означает «слушающий», «тот, кому проповедуют», т. е. последователь буддизма. Известно, что Будда любил это место и провел там много времени.

[3] *Анантхапиндада* (Anāthapindada) — имя богатого домохозяина, ярого приверженца Будды.

[4] *...учеников четырех категорий* — имеются в виду четыре общины приверженцев буддизма: миряне, мирянки, монахи, монахини.

[5] *Ананда* (Ānanda) — племянник Будды и один из десяти любимых его учеников.

[6] *...просветление через даяние* (dānā pāramitā) — один из шести или десяти видов просветления, позволяющего «перейти на тот берег», т. е. удалиться от мира треволнений и приблизиться к нирване.

[7] *Кальпы* (Kalpa) — большие временные периоды, проходящие от появления до уничтожения одного из бесчисленных во времени и пространстве миров. По буддийским представлениям, время состоит из бесчисленного ряда кальп. Кальпы подразделяются на большие и малые.

[8] *Пратьекабудды* (Pratyekabuddha) — категория будд, приходящих к прозрению своим путем, без наставника; обретя совершенную мудрость и знания, не открывают их миру.

[9] *Архат* (arhat) — тот, кто достиг последней, четвертой ступени святости на пути к нирване, т. е. состоянию, позволяющему прервать путь сансары (круговорота жизни и смерти).

[10] *...лил воду на руки монахов* — обычай лить воду на руки служил символом завершения акта передачи собственности.

[11] *Таньтешань* (Dantaloka) — горы в одном из государств северной Индии. Известны именно благодаря факту пребывания там изгнанного из своей страны царевича Суданы. В переводе с санскрита их название означает «темные горы».

[12] *Семь сокровищ* (Sapta-ratnāni) — здесь имеются в виду семь видов драгоценностей: золото, серебро, лазурит (или ляпис-лазурь), агат, коралл, горный хрусталь (или жемчуг), рубин. Компоненты в этом наборе могут несколько варьироваться.

[13] *Небо Трайястримшас* (Trāyastrimśās) — второй божественный мир; расположен на вершине горы Сюймишань (Меру). В центре — небо Индры, с каждой из четырех сторон по восемь небес, всего тридцать три. Отсюда и название, которое в переводе с санскрита значит «тридцать три неба». Повелителем этого мира является Шакра (Cakra). В легендах Ш. обычно изображается как добрый и справедливый властитель, однако он не лишен и многих недостатков: часто проявляет жадность, глупость, страх.

[14] *Самадхи* (samādhi) — постижение внутренней сущности путем сосредоточения.

[15] *Ачжоуто* — старое наименование Махамаудгальяяны, или Муляня (санскр. Maha-maudgalyāyana), первого из десяти главных учеников Будды Шакьямуни.

[16] *Большая Колесница* (Mahāyana) — один из трех основных способов достижения спасения, направленный на спасение всех живых существ. Это поздняя концепция буддизма, содержащая, помимо учения о нирване, учение о бодхисаттвах. Последние, являясь носителями всеобщей мудрости, и осуществляют спасение людей. Большую Колесницу иногда называют «лучшей колесницей», тем самым подчеркивая, что идеал Махаяны — преисполненность бодхисаттвы любовью и милосердием к страдающему миру — выше идеала

Хинаяны (Малой Колесницы), т. е. пути архата, достигающего просветления только ради самого себя.

[17] *Беспрепятственное проникновение* — имеется в виду тот, кто наделен даром беспрепятственно летать по воздуху, одним из даров пяти проникновений, присущих Будде (остальные четыре: все видеть, все слышать, знать прошлые перерождения свои и чужие, знать мысли других).

[18] *Травяное платье* — одеяние отшельника.

[19] *Платье из оленьей шкуры* — одежду, изготовленную из шкуры оленя, носил Будда Шакьямуни, когда жил в горах. Отсюда значение сочетания как одежды отшельника.

[20] *...А звери обладают твоим сердцем* — фраза не совсем ясна. Возможное толкование: обращаясь к жене, царевич сравнивает заботливое отношение к их сыну обезьяны с материнской заботой.

[21] Эта фраза, а также следующая за ней не совсем ясны. В частности, тому, что переведено словом «муж» (здесь и дальше), в оригинале соответствует «зять», что никак не согласуется с логикой контекста.

[22] *Желтый Источник* — загробный мир.

[23] *Будда Дипанкара* (Dipankara) — сияющий Будда, предтеча Будды Шакьямуни.

[24] Фрагмент текста от слов «Эти дети...» до «...кого бы послать» не очень укладывается в логику контекста: не совсем ясно, кому принадлежат эти слова. В реплику жены брахмана они включены предположительно.

[25] *Шуддходана* (Śuddhodana) — отец Будды Шакьямуни, царствовавший в государстве Капилавасту.

[26] *Мая* ([Mahā]māyā) — имя матери Будды Шакьямуни.

[27] *Гопика* (Gopikā) — имя главной жены Будды Шакьямуни.

[28] *Рахула* (Rāhula) — старший сын Будды Шакьямуни от главной жены.

[29] *Девадатта* (Devadatta) — имя двоюродного брата Будды Шакьямуни.

[30] *Сундари* (Sundari) — имя главной жены младшего брата Будды Шакьямуни, которая ложно обвинила Будду в любовной связи с ней.

ИЗ БУДДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЙ

3 Заказ № 166

МАХАЯНА ШРАДДХОТПАДА ШАСТРА
(Да чэн ци синь лунь) —
«ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ»

Предлагаемый читателю трактат является одним из фундаментальнейших текстов китайской (и всей дальневосточной) буддийской традиции. Он оказал огромное влияние на все собственно китайские буддийские школы, прежде всего на хуаянь и чань, и уже вскоре после своего создания стал одним из самых (если не самым) часто комментируемых и изучаемых в Китае, Корее и Японии буддийских трактатов.

Традиция утверждает, что он был написан в Индии знаменитым мыслителем и поэтом Ашвагхошей (кит. Ма-мин) и переведен на китайский язык переводчиком и проповедником буддизма Парамартхой (499—569) в 550 г. Однако в настоящее время существуют серьезные основания считать, что шастра была создана в самом Китае и лишь приписана Ашвагхоше. Косвенно подтверждает это предположение и то, что в настоящее время не только не существует санскритского текста трактата, но неизвестен и его тибетский перевод. Таким образом, китайский текст шастры является единственным известным в настоящее время. Правда, существует еще одна китайская же версия «Трактата о пробуждении веры», представляющая собой его перевод с санскрита, выполненный в VII в. Шикшанандой. Однако скорее всего это был перевод с обратного перевода текста (с китайского на санскрит), принадлежащего знаменитому философу, переводчику и паломнику Сюань-цзану (602—664). Существенно, что этот перевод на санскрит и был выполнен Сюань-цзаном именно потому, что он выяснил, что столь важный для китайской традиции текст совершенно неизвестен в Индии. «Махаяна шраддхотпада шастра» тем не менее имеет форму классического индийского философского трактата и весьма трудна для перевода из-за своего предельного лаконизма.

Теоретической основой учения «Трактата о пробуждении веры» является позднемахаянская доктрина Татхагатагарбхи (жулай цзан, «Вместилище Татхагаты»). Данная доктрина, сформулированная в ряде сутр («Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра», «Шрималасимханада сутра» и др.) была

осмыслена в сочинении «Ратнаготра вибхага (или «Уттаратантра», кит. Баосин лунь, «Трактат о драгоценной природной сущности»). Доктрина Татхагатагарбхи представляет собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философскую психологию буддизма. С другой стороны, доктрина Татхагатагарбхи подчеркивает и обосновывает тезис об изначальной наделенности человека природой Будды. Все это было весьма созвучно тому направлению, которое уже приняла эволюция буддийской мысли в Китае к VI в.

Одним из важнейших вопросов, рассматривающихся в шастре, является проблема соотношения пробужденного (просветленного) и омраченного аспектов сознания. Существенной стороной этой проблемы был вопрос о субъекте заблуждения (неведения), который решается автором текста вполне диалектически, поскольку таковым субъектом объявляется само субстратное сознание, а Татхагатагарбха провозглашается субстанциальной основой мира рождений—смертей (сансара).

К шастре в Китае и других дальневосточных странах было написано множество комментариев, наиболее важными из которых может считаться комментарий третьего патриарха школы Махуаянь Фа-цзана (643—712), Хуэй-юаня (532—592) и корейского монаха Вонхё (617—686). На шастру, как на высокий авторитет, ссылались практически все чаньские и хуаяньские мыслители.

Текст шастры переводился на европейские языки (дважды — на английский: Д. Т. Судзуки и Ёсито Хакэда). Полный перевод трактата на русский язык публикуется впервые * (перевод некоторых фрагментов текста ранее был опубликован Н. В. Абаевым: Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае: Новосибирск, 1989, с. 247—256).

I

Поклоняюсь тому, кто в своей жизни [1] совершил все наилучшие деяния, возможные в пространстве десяти сторон света, тому, кто наделен всеведением и чья телесность [2] беспрепятственно свободна, спасителю [3] мира, наделенному великим состраданием.

Также поклоняюсь знамению его сути, морю дхармовости и истинной реальности [4], вместилищу неизмеримой благости заслуг.

Также поклоняюсь тем, кто совершенствуется в истине.

Да исчезнут у всех живых существ сомнения, да отвергнут они все дурные пристрастия, да возникнет истинная вера в Великую Колесницу и семя, взращенное Буддой, да не погибнет никогда.

Трактат гласит: Есть Учение [5], которое может взрастить корень веры в Махаяну [6]. Посему следует объяснить его. Объяснение содержит пять разделов, а именно: 1) о причине написания трактата; 2) об установлении смысла объясняемого [7]; 3) о разъяснении смысла; 4) о вере и практике совершенствования; 5) о пользе, приносимой практикой.

Вначале следует разъяснение причины.

Вопрос: По какой причине создан этот трактат?

Ответ: Таких причин насчитывается восемь.

Первая причина основная. Она заключается в желании освободить живые существа от всех страданий, дабы они могли достичь высшей и совершенной радости [8]. Посему трактат написан отнюдь не ради мирской славы, выгод или честолюбия.

Вторая причина заключается в моем желании разъяснить основополагающий смысл учения Татхагаты [9] и добиться того, чтобы живые существа понимали его правильно и не впадали в заблуждение.

Третья причина заключается в том, чтобы живые существа, благие корни которых созрели, следовали бы учению Махаяны и не отступали с пути благой веры.

Четвертая причина заключается в том, чтобы способствовать совершенствованию истинного сознания [10] живых существ, чьи благие корни еще слабы и не крепки.

Пятая причина заключается в желании показать правильный метод [11], ведущий к уничтожению препятствий дурной кармы, благосохранению сознания, отдалению всех заблуждений и лености и избавлению от всех ложных учений.

Шестая причина заключается в желании показать практические методы прекращения заблуждений и созерцания [12], способствующие исправлению сознания и простых людей, и последователей двух Колесниц [13] и избавлению от недостатков.

Седьмая причина заключается в желании показать метод сосредоточенного памятования [14], дабы овладевшие им смогли бы вновь родиться во время жизни Будды [15] и непременно утвердились бы в благе, не сходя с пути истинного сознания.

Восьмая причина заключается в желании показать пользу изучения данного трактата и подвигнуть к поиску пробуждения.

Вот каковы причины, из-за которых написан этот трактат.

Вопрос: Но ведь и в сутрах [16] содержится учение об этом, зачем же еще раз надо останавливать на нем внимание?

Ответ: Хотя в сутрах и содержится учение об этом, корни способностей и поступков живых существ в наши дни отличаются от тех, что были во времена создания сутр. Их способности воспринимать учение и распознавать причины также разнятся. Можно сказать, что когда Татхагата был в мире, то само его пребывание в нем благодетельствовало корни живых

---

* В настоящем выпуске приводится примерно половина текста.

существ. Когда он проповедовал, будучи наипревосходнейшим по облику, уму и деяниям [17], все люди, независимо от различий между ними, слышали его совершенный голос и все понимали. Поэтому тогда не было нужды в таких трактатах.

После исчезновения [18] Татхагаты были такие живые существа, которые могли благодаря своим собственным силам много слушать и достичь понимания всего; были такие живые существа, которые благодаря своим собственным силам могли слушать мало, но много понимать; были такие живые существа, которые не имели силы мудрости и поэтому нуждались в обширных истолковывающих трактатах, чтобы обрести понимание. Но были среди них и такие живые существа, которые приходили в замешательство от многословных обширных трактатов и сердца которых радовались текстам, содержащим мало слов, но заключавшим в себе много смысла, и только благодаря таким сочинениям они могли достичь понимания.

Таким образом, данный трактат стремится охватить и обобщить безграничный смысл обширнейшего и глубочайшего Учения Татхагаты. Поэтому и составлен этот трактат.

Закончен раздел о причине написания трактата. Теперь следует раздел, устанавливающий смысл объясняемого.

II

В целом Махаяна [19] может быть рассмотрена в двух аспектах. Какие это два аспекта? *Первый* — это дхарма, *второй* — это смысл. То, что называют дхармой, — это сознание живых существ. Именно это сознание объемлет как все мирские дхармы [20], так и все дхармы, выводящие из мира [21]. Если опираться на это сознание, то можно понять смысл Махаяны.

По какой причине? Поскольку сознание наделено свойством истинной реальности [22], то через его постижение можно понять субстанцию [23] Махаяны. Поскольку же сознание наделено свойствами рождения и исчезновения и причинной обусловленности, то через его постижение можно понять свойства [24] и функции [25] собственной субстанции Махаяны.

Говорить о смысле можно в трех аспектах. Какие это три аспекта? *Первый* — это величие [26] субстанции, ибо все дхармы истинно реальны и равностны, не возрастают и не уменьшаются.

Второй — это величие свойств, ибо Вместилище Так Приходящего [27] наделено полнотой неисчислимых благих качеств [28].

Третий — это величие функций, ибо они проявляются в способности порождения всех мирских и выводящих из мира благих причин и следствий.

Все Будды поэтому [29] ездили [30] на этой колеснице и все бодхисаттвы оседлывали эту дхарму, достигая обители [31] Так Приходящего.

Закончен раздел, устанавливающий смысл разъясняемого. Теперь следует раздел разъяснения смысла.

Разъяснение смысла предполагает три аспекта.

Какие три аспекта? *Первый* — это объяснение правильного смысла. *Второй* — это исправление ложных привязанностей. *Третий* — это различение форм устремлений к Пути [32].

Объяснение правильного смысла опирается на то, что дхармы Единого Сознания, в свою очередь, двухаспектны. Каковы эти два аспекта? Первый — это истинно реальный [33] аспект сознания. Второй — это аспект сознания, подверженный рождениям и смертям. Оба эти аспекта объемлют все дхармы.

Об этом смысле говорят: Почему эти два аспекта являются неотделимыми друг от друга?

Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром [34], в совокупности объемлющим все дхармы в качестве их субстанции. Об этом и говорят: природа сознания не рождается и не гибнет. Все дхармы различаются лишь постольку, поскольку они опираются на ложную различающую мысль [35]. Если удалить все аспекты сознания, обусловливающие различающую мысль, то не будет существовать никаких свойств у всего мира объектов. Вот по этой причине все дхармы с изначальных времен лишены свойств выразимости в словах, лишены свойств, делающих возможным их именование, лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и не разрушаемы. Все они лишь Единое Сознание. Поэтому данный аспект и называется истинной реальностью. Все слова представляют собой только ложные имена, лишенные сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм.

Поэтому и говорится, что истинная реальность лишена каких-либо свойств [36] и является как бы пределом для слов и в этом пределе слово полагает конец слову. Но сама субстанция истинной реальности не может иметь конец и по этой причине все дхармы истинны по своей природе.

Поэтому нечего и установить в качестве истинного, ибо все дхармы в действительности тождественны друг другу в своей истинности. Следует знать, что все дхармы не могут быть описаны в словах и не могут быть познаны различающей мыслью. Поэтому их и называют истинной реальностью как она есть.

Вопрос: Если смысл учения таков, то каким же образом все живые существа могут успешно следовать ему и вступить на его путь?

Ответ: Если знать относительно всех дхарм, что хотя о них и говорят, но в действительности нет им говорящего, ни того, о чем говорится, и что хотя их и осмысляют в терминах различающей мысли, но в действительности нет ни мыслящего, ни

того, что мыслится,— это и будет называться успешным следованием. Отстранение различающей мысли называется вступлением на путь. Далее, если исходить из словесных разграничений [37], то эта истинная реальность может быть описана в двух аспектах. Что это за два аспекта? *Первый* — это пустота истинно реальной сущности [38], называемой так по той причине, что она способна в полной мере обнаруживать истинную сущность. *Второй* — это не-пустота истинно реальной сущности, называемой так по той причине, что она в своей субстанциальной основе наделена полнотой лишенных по своей природе притока аффективности [39] благих качеств.

О реальности говорят как о пустотной, поскольку она изначально не связана ни с какими омраченными дхармами, лишена различающих свойств всех дхарм и не имеет отношения к бессодержательной [40] деятельности заблуждающегося сознания и различающей мысли. Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наделенной свойствами, не является лишенной свойств, не является ненаделенной свойствами, не является нелишенной свойств и не является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства «единство» и лишена свойства «различие». Она не является ненаделенной свойством «единство» и не является ненаделенной свойством «различие» [41]. Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие» одновременно. Говоря в целом об этом, можно сказать, что все живые существа, благодаря наличию заблуждающегося сознания и деятельности многочисленных и разнящихся друг от друга мыслей о различиях, отдаляются от нее. Поэтому можно сказать, что хотя ее и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание [42].

То, о чем говорят как о не-пустом, является таковым по причине полного обнаружения пустоты субстанции дхарм и отсутствия заблуждений. Это и есть Истинное Сознание. Поскольку оно постоянно и неизменно, будучи целокупной полнотой чистых дхарм, его и называют не-пустым. Оно также лишено каких-либо доступных пониманию [43] свойств. Оно отделено от сферы деятельности различающей мысли и пребывает в гармонии с пробужденностью.

Что касается сознания, которое подвержено рождениям и смертям, то оно по причине опоры на Вместилище Так Приходящего и оказывается сознанием, подверженным рождениям и смертям. То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоническом единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-единства и не-отличия [44]. Это называется сознание-алайя. [45] Это сознание может быть рассмотрено в двух аспектах, которые охватывают все дхармы и рождают все дхармы. Каковы же эти два аспекта? Один — пробужденный [46] и один — непробужденный.

Когда говорят о пробужденном аспекте, то имеют в виду субстанцию сознания, отделенную от различающей мысли. Отделенное от различающей мысли подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно не охватывало собой. Дхармовый мир, наделенный свойством единства, есть не что иное, как самотождественное Дхармовое Тело [47] Так Приходящего. Опираясь на это Дхармовое Тело, данный аспект сознания и оказывается изначально пробужденным. И по какой причине? Изначальное пробуждение соотносится с имеющим начало пробуждением [48] таким образом, что имеющее начало пробуждение оказывается тождественным изначальному пробуждению.

Что касается имеющего начало пробуждения, то следует сказать, что непробужденный аспект сознания также обусловлен изначально пробужденным его аспектом. В силу наличия опоры на это непробужденное сознание и возникает необходимость в имеющем начало пробуждении [49]. Полная пробужденность сознания вплоть до самых его истоков называется окончательным пробуждением. Если истоки сознания еще не пробудились, то можно говорить только о не окончательном пробуждении.

Что это означает? Если простой человек [50] пробуждается к пониманию того, что прежде возникавшие различающие мысли были порочны и стремится остановить возникшие позднее мысли, делая так, чтобы положить конец их возникновению [51], то хотя это и можно назвать пробуждением, тем не менее это не настоящее пробуждение [52]. Так, последователи двух Колесниц [53], такие, как получившие первоначальную установку [54] бодхисаттвы, пробуждаются к осознанию изменчивой природы различающей мысли и их мысль лишается привязанности к свойству изменчивости [55]. Благодаря этому они отбрасывают грубые разграничения, проистекающие из ложных ментальных конструктов [56] и поэтому называются достигшими пробуждения относительно свойств.

Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело, достигают пробуждения относительно пребывания различающей мысли [57]. Когда мысль лишается свойства пребывания, они удаляют грубые заблуждения, вызванные разграничением сущностей, и достигают пробуждения, называемого пробуждением относительно следования своему пути [58].

Если бодхисаттва достигает ступени завершения своего пути [59] и полноты искусных методов [60], то любая его мысль соответствует возникшему у него пробужденному сознанию. Само же сознание лишено каких-либо имеющих начало свойств и посему оно освобождается даже от тончайших и неуловимейших различающих мыслей [61]. Поэтому обретается видение природы сознания, которая есть постоянное пребывание. Это и называется окончательным пробуждением.

Поэтому сутра [62] гласит: «Если живое существо может созерцать лишенное различающей мысли, это значит, что оно приближается к мудрости Будды».

Кроме того, поскольку сознание с самого появления не имеет никаких познаваемых свойств возникновения [63], то говорят, что знание свойств возникновения есть отсутствие различающей мысли [64]. Поэтому все живые существа называются непробужденными только потому, что они изначально находятся во власти непрестанно сменяющих друг друга различающих мыслей. Они еще не удалили различающие мысли и поэтому и говорят, что они безначально пребывают в неведении. Если бы они достигли состояния отсутствия различающей мысли, то они постигли бы, как свойства сознания рождаются, пребывают, меняются и исчезают, ибо такое существо лишено различающей мысли.

На самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния [65] наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению.

Далее. Изначальное пробуждение при его рассмотрении относительно омраченных состояний сознания может быть разделено на два вида-свойства, неотделимых от изначального пробуждения. Каковы эти два вида-свойства? Первое — это свойство чистоты мудрости, второе — свойство непостижимой для мысли деятельности [66].

Чистая мудрость. Благодаря силе следов [67], опирающихся на Дхарму [68], можно исполнить все виды практики, достичь совершенства в искусных методах [69] и по этой причине разрушить свойства гармонически сочетающего сознания [70], уничтожить свойства исчезновения и непрерывной длительности сознания и выявить в собственной природе Тело Дхармы, вследствие чего мудрость станет истинной и чистой.

Каков смысл этого? Все свойства психики — сознания [71] непросветлены. Однако и свойство непросветленности также неотделимо от пробужденной природы, поэтому оно не может быть ни уничтожено, ни не уничтожено. Это можно сравнить с водой великого моря. Когда дует ветер, то вздымаются волны. В таком случае свойства ветра и свойства воды неотделимы друг от друга. Однако вода по своей собственной природе неподвижна и когда ветер успокаивается, то и движение как свойство воды прекращается, а ее влажная природа остается неизменной. Точно так же и собственной природой всех живых существ является изначально чистое и покойное сознание, которое под воздействием ветра непросветленности приходит в движение. И сознание и непросветленность лишены свойств своей собственной оформленности [72] и не могут быть отделены друг от друга. Однако сознание является неподвижным по своей собственной

природе. Поэтому когда непросветленность прекращается, длительность омраченных состояний сознания также заканчивается, а его собственная природа, являющаяся мудростью, остается неизменной.

Непостижимая для мысли деятельность. Опирающийся на чистую мудрость может создавать великое множество совершенных и сокровенных миров [73], что называется свойством неизмеримости благих качеств. Эти качества проявляются непрерывно и беспрестанно. Зная корни живых существ, бодхисаттва естественно сообразуется с их индивидуальным характером и особенностями и приносит им всем пользу.

Далее. Что касается свойств субстанции пробужденного сознания, то их можно рассматривать в четырех смыслах. Они подобны свойствам пустого пространства и сходны с чистым зеркалом. Каковы же эти четыре смысла?

Первый по своей сути подобен пустоте зеркала без отражений. Такое сознание отделено от всех ментальных объектов и не имеет ни одной дхармы, которую можно было бы проявить. Поэтому ему нечего и осознавать, освещая своим светом.

Второй — это зеркало, затронутое влиянием следов-впечатлений [74]. Его называют не-пустым по истинной сути. Все объекты мира равно отражаются и проявляются в нем. Они не покидают его и не вступают в него, не теряются и не разрушаются. Это постоянно пребывающее Единое Сознание. Поскольку все дхармы наделены истинной сущностной природой [75], ни одна из омраченных дхарм не может омрачить его. Субстанция мудрости недвижна [76] и полна всеми видами очищенного от притока аффективности [77]. Поэтому она через следы-впечатления влияет на живые существа.

Третий подобен освобожденному от дхарм зеркалу. Его называют дхармой не-пустоты. Это сознание свободно от аффективных препятствий и от познавательных препятствий [78]. Оно лишено также свойств гармонизирующего сознания [79]. Поэтому оно чисто и беспримесно светло.

Четвертый является зеркалом, оказывающим воздействие следами-впечатлениями [80]. О нем говорится, что оно по причине очищенности от омрачения освещает своим светом сознание всякого живого существа и побуждает его совершенствовать свои благие корни [81], обнаруживая природу различающей мысли [82].

Что касается непробужденного сознания, то оно появляется по причине отсутствия должного и сущностного знания единства всех дхарм и истинной реальности как она есть. По этой причине непробужденное сознание возникает и имеет в себе различающую мысль. Различающая мысль лишена собственных свойств и неотделима от изначальной пробужденности подобно заблудившемуся человеку, потерявшему правильное направление. Если бы он освободился от направления, то нельзя было

бы и заблудиться. Таковы и все живые существа: опираясь на пробуждение, они оказываются во власти заблуждения. Но если они освободятся от привязанности к пробужденной природе, то не будет и никакой непробужденности. Но поскольку их сознание не пробуждено и охвачено ложными мыслительными актами, и говорится об истинном пробуждении с учетом того, что отчетливо понимается смысл этого понятия. Поэтому можно сказать, что если освободиться от непробужденного сознания, то не будет и никакого самостоятельного, наделенного собственным свойством истинного пробуждения.

Из-за опоры на непробужденность рождается три вида свойств, которые находятся во взаимном соответствии с непробужденностью и неотделимы от нее. Какие же эти три?

Первый — это свойство непросветленной деятельности [83]. Из-за опоры на непробужденность сознание приходит в движение. Это и называют деятельностью. Если есть пробуждение, то движение отсутствует. А если есть движение, то есть и страдание. Следствие поэтому нельзя отделить от причины.

Второй — это свойство быть воспринимающим субъектом [84]. Воспринимающий субъект возникает из-за опоры на движение. Если нет движения, то нет и возможности воспринимать.

Третий — это свойство наличия мира объектов. Из-за опоры на воспринимающий субъект возникает как кажимость мир объектов. Если освободиться от восприятия, то не будет существовать и мир объектов.

По причине наличия мира объектов появляются свойства шести видов.

Какие это шесть?

Первое — свойство мышления [85]. Из-за опоры на мир объектов в сознании возникает способность различения, выделяющая желательное и нежелательное.

Второе — свойство континуальной преемственности. Из-за опоры на мышление рождается переживание страдания и радости, в сознании осознанно возникают различающие мысли, взаимообусловленность которых порождает непрерывную преемственность.

Третье — свойство привязанности и схватывания. Из-за опоры на континуальную преемственность различающая мысль проецируется на мир объектов, привязывается к нему и схватывается за страдание и радость [86], в результате чего сознание облекается влечением.

Четвертое — свойство конструирования имен и знаков [87]. Из-за опоры на ложные привязанности сознание различает и классифицирует слова и имена, лишенные собственной реальности [88].

Пятое — свойство возникновения деятельности. Из-за опоры на имена и знаки сознание привязывается к ним и вовлекается во все виды деятельности [89].

Шестое — свойство страдания, связанное с последствиями деятельности. Из-за опоры на деятельность пожинаются ее плоды, и сознание теряет свою свободу.

Из этого следует знать, что отсутствие просветления приводит к порождению всех омраченных дхарм и все омраченные дхармы есть не что иное, как свойство непробужденности сознания.

Пробуждение и не-пробуждение имеют два рода свойств. Какие же два?

Первое — свойство тождества. *Второе* — свойство различия. Свойство тождества можно образно представить себе через уподобление керамическим предметам: все они сделаны из глины. Точно так же все кармически обусловленное и иллюзорное, как имеющее природу, лишенную притока аффективности, так и погруженную в неведение, — все оно равным образом наделено свойством истинной реальности. Вот поэтому и сутра [90] гласит: «Опираясь на это содержание истинной реальности, все живые существа с безначальных времен вечно пребывают в нирване. Дхарма пробуждения не может быть обретена ни через совершенствование, ни через созидание. В конечном итоге она вообще не может быть обретена» [91]. Она также не наделена свойством материальности, которое можно было бы воспринять при помощи зрения, а то, что наделено свойством материальности, воспринимаемым посредством зрения, есть не что иное, как иллюзия, порожденная вследствие кармической омраченности [92]. И это вовсе не означает, что материя, обусловленная мудростью [93], не пуста по своей природе, поскольку в природе самой мудрости нет ничего, что могло бы быть воспринято при помощи зрения.

Что касается свойства различия, то его можно сравнить с акцидентальными различиями всех керамических предметов: как таковые, все они отличаются друг от друга. Точно так же иллюзорно отличаются друг от друга дхармы, подверженные притоку аффективности и погруженные в неведение в соответствии с природой живых существ, сознание которых обусловливает наличие этих иллюзорных различий.

Далее. Причиной и условием подверженности рождениям и смертям является опора живых существ на психическое. Разум и сознание формируются посредством его трансформаций и на его основе. Как же объяснить это? Из-за опоры на алайя-сознание и возникает неведение. Разумом называется воспроизводящее себя сознание, наделенное свойствами возникновения и различения, которое появилось по причине наличия непробужденности и выделения способности к восприятию [94], способности к проецированию сознания вовне и конструированию сферы объектов, которые доступны восприятию и которые являются источником привязанностей [95]. Этот разум, в свою очередь, обозначается пятью различными наименованиями.

Какие же это пять?

Первое — это кармически активное сознание, называемое так по причине внесения движения в непробужденное сознание силой неведения.

Второе — это трансформирующее сознание, поскольку оно порождает наделенное свойством способности к восприятию [96] посредством опоры на активизирующийся разум.

Третье — это проецирующее сознание, которое называется так постольку, поскольку оно проецирует вовне всю сферу объективного, подобно тому как гладкая поверхность зеркала проявляет себя через отражение в ней чувственных образов [97]. Проецирующее сознание тоже таково. Когда оно соприкасается с объектами восприятия пяти органов чувств, тогда оно и проецирует вовне свое содержание. Оно ежемгновенно, не различает ни прошлого, ни будущего, обнаруживает себя в любой момент времени, помещая воспринимаемые объекты перед воспринимающим субъектом.

Четвертое — это познающее сознание, называемое так по той причине, что оно аналитически распознает чистые и омраченные дхармы.

Пятое — это сознание, наделенное свойством воспроизведения. Оно называется так по той причине, что, вступая в гармоническое соответствие с различающей мыслью, непрерывно воспроизводит себя. Оно содержит в себе хорошую и дурную карму неисчислимых прошедших эпох, не позволяя утратить ничего из нее. Оно также способно довести до завершения и зрелости кармические тенденции и безошибочно реализовать их в будущих страданиях и удовольствиях. Оно также обладает способностью актуализировать в сознании события прошлого и внезапно вспомнить их [98], а также бессознательно порождать ложные фантазии о будущем [99]. Поэтому все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания [100].

Если удалить фактор сознания, то не будет и сферы объектов, воспринимаемых шестью органами чувств [101].

Как это понять?

Все дхармы исходят из сознания (читта, синь); поскольку есть различающая мысль, то они и рождаются. Все различия и разграничения есть не что иное, как различия и разграничения самого сознания. Поскольку сознание не может воспринимать само себя, постольку оно не обладает и сущностными свойствами, которые можно было бы постичь [102].

Следует знать, что все мирские объекты поддерживаются омраченным заблуждающимся сознанием живых существ, благодаря чему только и возможна привязанность к этим объектам. Поэтому все дхармы подобны образам, отраженным в зеркале, будучи лишенными какой-либо субстанциальности. Они имеют природу сознания, а сами по себе пусты и ложны. Поскольку сознание начинает функционировать, постольку и рождается все

множество дхарм. Когда сознание перестает функционировать, тогда и все множество дхарм исчезает [103].

Далее. Можно сказать, что сознание (виджняна, ши) [104] — это постоянно воспроизводящее себя сознание. Из-за того что у обычных людей чрезвычайно глубоко укоренены привязанности, они конструируют представления «я» и «мое» и крепко держатся за всевозможные ложные явления. Поскольку объекты восприятия оказываются данными сознанию, оно начинает различать объекты шести органов чувств и получает наименование «сознания» (виджняна, ши), которое также называют «различающим и разграничивающим сознанием», а кроме того, также «различающим объекты сознанием». Направленность этого сознания на различение поэтому еще более возрастает из-за его опоры на познавательные препятствия и препятствия, связанные с притоком аффективности.

То, что сознание возникает из-за воздействия омраченных следов-впечатлений, остается за пределами понимания обычных людей. И это также превосходит мудрость, доступную последователям двух низших Колесниц [105]. Те бодхисаттвы, которые, находясь на начальной ступени правильной веры [106], направляют свое сознание на пробуждение [107] и, занимаясь аналитическим созерцанием [108], восходят к Дхармовому Телу, могут в малой степени понять это. Только Буддам доступно это знание в полной мере. И по какой причине? Сознание — психика (читта) будучи изначально чистым по своей собственной природе сопровождается тем не менее омраченностью неведения. Из-за воздействия этого омраченного неведения [109] появляется и затронутое омраченностью сознание. Хотя омраченное сознание и наличествует, оно тем не менее по своей природе остается постоянным и неизменным. Посему понимание этого и остается доступным только Буддам.

То, что называется природой сознания — психики, постоянно лишено какой-либо различающей мыслительной активности, поэтому ее и называют неизменной. Когда она еще не реализовала в себе дхармический универсум [110], сознание еще не находится в совершенном согласии с истинной реальностью. Поэтому внезапно [111] возникает различающая мысль. Это и называется омраченностью неведением.

Можно выделить шесть видов омраченного сознания.

Какие же это шесть?

Первый — омраченность, связанная с сущностным свойством привязанности. От нее избавляются последователи первых двух Колесниц [112] и бодхисаттвы на ступени установления веры [113]. Эти бодхисаттвы также свободны от нее.

Второй — омраченность, связанная с сущностным свойством непресечения [114]. Бодхисаттвы, находящиеся на ступени установления веры и совершенствующиеся в правильном методе, посте-

пенно избавляются от нее, а на ступени чистоты сознания [115] окончательно от нее освобождаются.

Третий — омраченность, связанная с сущностным свойством различающей мудрости. Бодхисаттвы на ступени полноты обетов [116] начинают постепенно освобождаться от нее и на ступени правильного метода отсутствия сущностных свойств [117] окончательно от нее освобождаются.

Четвертый — омраченность, не связанная с явленной материальностью [118], от которой могут избавиться бодхисаттвы на ступени свободы от материального [119].

Пятый — омраченность, не связанная с сознанием, способным к восприятию [120]. На ступени свободы от сознания [121] бодхисаттвы могут избавиться от нее.

Шестой — омраченность, не связанная даже с коренной предрасположенностью к кармической активности. Только бодхисаттвы, находящиеся на завершающей ступени и обретшие состояние Так Приходящего [122], могут освободиться от нее.

Разъяснение относительно выражения «еще не реализовала в себе дхармический универсум». Бодхисаттвы, начиная со ступени установления веры через обучение и практику распознавания, достигают ступени чистоты сознания и с нее через распознавание и овладение омраченностью освобождаются от нее и переходят на ступень Так Приходящего, на которой они всецело избавляются от какой бы то ни было омраченности.

Разъяснение относительно выражения «согласие», «соотнесенность» [123]. Оно означает, что хотя сознание и дхармы, составляющие его содержание, и различаются, но в зависимости от того, чисто или омрачено сознание, его содержание, обусловленное этим обстоятельством, также будет соответствовать характеру сознания.

Разъяснение относительно выражения «несогласие», «несоотнесенность». Это означает, что когда непробужденное сознание еще не разделилось, отношение «субъект—объект» еще не установилось, не будучи еще чем-либо обусловленным.

Разъяснение относительно выражения «омраченное сознание». Оно означает препятствие, созданное аффектами, не допускающими никакого понимания истинной реальности как она есть [124].

Разъяснение относительно выражения «неведение» [125]. Оно означает препятствие, созданное неправильным знанием [126], не допускающим свободную деятельность [127] сознания, направленного на мирские объекты.

Что все сказанное означает?

Из-за опоры на омраченное сознание воспринимающий субъект получает возможность проецировать вовне объекты и ложно схватывать их, уклоняясь от равностности истинной реальности. Хотя все дхармы вечно успокоены и лишены свойства возникновения, сознание по причине наличия неведения и не-

пробужденности уклоняется от дхарм истинной реальности. По причине этого и невозможно обрести познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов [123].

Далее. Если произвести различение существенных свойств мира рождений и смертей, то можно выделить два типа таких свойств.

Какие же это два?

Первый — «грубый», соответствующий активности сознания [129].

Второй — «тонкий», не соответствующий активности сознания.

«Грубое» «грубого» соответствует миру объектов, воспринимаемых обычными людьми [130]. «Тонкое» «грубого» и «грубое» «тонкого» соответствуют миру объектов, воспринимаемых бодхисаттвами. «Тонкое» «тонкого» соответствует миру объектов, воспринимаемых Буддами [131]. Эти два типа свойств пребывания в мире рождений и смертей наличествуют по причине воздействия непросветленных следов-впечатлений сознания. Можно сказать, что они опираются на причину и сопутствующие условия [132]. Опора на причину — это опора на непробужденность. Опора на сопутствующее условие — это опора на иллюзорно полагаемый сознанием мир объектов [133]. Если устраняется причина, то устраняется и сопутствующее условие. Когда устраняется причина, то уничтожается и сознание, не соотносящееся с полагаемым миром объектов, а когда устраняется сопутствующее условие, то и соотносящееся с привязанностью к ложной идее субстанциального субъекта [134] сознание также уничтожается.

Вопрос: Если сознание уничтожается, что же происходит с его континуальной длительностью? Если же есть присущее сознанию свойство континуальной длительности, то как можно говорить об окончательном прекращении восприятия мира объектов?

Ответ: Когда говорят об уничтожении сознания, то имеют в виду уничтожение присущих ему сущностных свойств, а вовсе не субстанции сознания. Если дует ветер, то вода приобретает свойство двигаться, волноваться. Если вода исчезла, то свойства ветра также исчезают, ибо им не на что опереться. Если вода не исчезает, то и свойства ветра продолжают обнаруживаться. Но как только ветер прекращается, вслед за этим сразу же прекращается и свойство движения-волнения воды, но сама вода отнюдь не исчезает. Это же относится и к непросветленному неведению. Оно, опираясь на субстанцию сознания, приводит последнее в движение-волнение. Если бы субстанция сознания исчезла, то и все живые существа были бы уничтожены и заблуждению было бы не на что опереться. Но поскольку субстанция неуничтожима, сознание приобретает свойство непрерывной длительности. Когда заблуждение исчезает, то и свойства сознания

вслед за этим исчезают, однако мудрость как природа сознания не исчезает [135].

Далее. Существует четыре вида дхармически выраженных следа-впечатления, по причине наличия которых омраченные дхармы и чистые дхармы появляются и существуют в непрерывном континууме.

Какие же это четыре?

Первый — это чистая дхарма, которая называется истинной реальностью как она есть.

Второй — причина всякой омраченности, которая называется непросветленным неведением.

Третий — это заблуждающееся сознание, называемое кармическим, деятельным сознанием.

Четвертый — это иллюзорные объекты, называемые шестью видами пыли [136].

Что означает термин «след-впечатление»? Вот пример из мирской жизни: одежда по своей природе лишена ароматного запаха, но если человек пропитает ее благовониями, то они как бы оставят на ней свой след и она приобретет аромат. Вот и здесь точно так же. Чистая дхарма истинной реальности, как она есть по своей природе, лишена какой-либо омраченности. Однако неведение пропитывает ее, оставляя свои следы-впечатления, и тогда она приобретает свойство омраченности. Дхарма непросветленного неведения по своей природе лишена способности к какой-либо чистой деятельности, однако истинная реальность как она есть пропитывает эту дхарму, оставляя свои следы-впечатления, и тогда она приобретает функцию способности к очищению.

Вопрос: Каким же образом следы-впечатления порождают омраченные дхармы, которые приобретают непрерывное существование?

Ответ: Можно сказать, что они возникают из непросветленного неведения, появляющегося по причине опоры на дхарму истинной реальности. По этой основной причине наличия омраченной дхармы неведения последнее получает возможность пропитать истинную реальность, оставляя на ней свои следы-впечатления. По причине наличия этих следов-впечатлений возникает заблуждающееся сознание. Благодаря наличию заблуждающегося сознания дхарма истинной реальности в еще большей степени пропитывается непросветленным неведением, оставляющим свои следы-впечатления. Неведение относительно природы дхармы истинной реальности приводит к возникновению непробужденной различающей мысли, являющей себя в ложных образах объектов внешнего мира. Из-за этого сопутствующего условия, то есть наличия омраченных дхарм ложных образов объектов внешнего мира, в заблуждающееся сознание закладываются новые следы-впечатления, вследствие чего различающая мысль порождает все виды семян, результатом этого являются бесчисленные физические и психические страдания.

Что касается сущности следов-впечатлений ложных образов объектов внешнего мира, то существуют два вида их.

Вопрос: Какие же два?

Первый — это следы-впечатления, стимулирующие и взращивающие различающую мысль. *Второй* — следы-впечатления, стимулирующие и взращивающие привязанности.

В свою очередь, в сущностном аспекте можно выделить два вида следов-впечатлений заблуждающегося сознания.

Какие же это два?

Первый — это фундаментальные следы-впечатления деятельного, то есть связанного с кармой, сознания; они являются причиной того, что архаты, пратьека-будды и все бодхисаттвы [137] испытывают страдания мира рождений—смертей.

Второй — это следы-впечатления, стимулирующие и взращивающие сознание, различающее объекты; они являются причиной того, что обычные люди страдают от уз своих деяний.

В свою очередь, в сущностном аспекте можно выделить два вида следов-впечатлений непросветленного неведения.

Вопрос: Какие же два?

Первый — это фундаментальные следы-впечатления, посредством которых доводится до состояния зрелости активное, то есть связанное с кармой, сознание.

Второй — это следы-впечатления, вызывающие появление ложных взглядов и влечений, посредством которых доводится до состояния зрелости сознание, различающее объекты.

Вопрос: Каким же образом следы-впечатления порождают чистые дхармы, которые получают непрерывно длящееся существование?

Ответ: Можно сказать, что это происходит благодаря тому, что дхарма истинной реальности как она есть может пропитывать непросветленное неведение, оставляя свои следы-впечатления. По причине наличия силы, обусловленной наличием этих следов-впечатлений, заблуждающееся сознание отвергает страдания мира рождений—смертей и радостно устремляется к нирване. Поскольку это сознание, будучи все еще заблуждающимся, обладает как интенцией отвержения, так и интенцией утверждения и наделено способностью пропитывать истинную реальность, оставляя свои следы-впечатления, то благодаря этому живые существа обретают веру в свою истинную природу и познают, что все существующее в опыте есть лишь проявление ложной деятельности сознания и что в действительности нет никакого мира объектов, распростертого перед ними. Зная это, они применяют все виды правильных методов, дабы добиться своего соответствия истинной реальности. Они ни к чему не привязываются, и у них не возникает различающая мысль. И так продолжается до тех пор, пока под воздействием силы благих следов-

впечатлений непросветленное неведение не уничтожится. После же уничтожения непросветленного неведения омраченная деятельность сознания больше не возникнет. Благодаря отсутствию омраченной деятельности сознания и вслед за установлением сознания уничтожится и весь мир воспринимаемых объектов. Вследствие же уничтожения как основной причины, так и сопутствующих условий [138], все свойства сознания также прекратят свое существование. Это и называется обретением нирваны и свершением деяния самоестественности.

Следы-впечатления истинной реальности, проникающие в заблуждающееся сознание, бывают двух видов.

Какие же это два?

Первый — это следы, остающиеся в сознании, различающем объекты. Опираясь на них, все обычные люди и последователи двух низших Колесниц отвергают страдания мира рождений—смертей и в соответствии со своими возможностями постепенно приближаются к наивысшему Пути [139].

Второй — это следы-впечатления, остающиеся в уме [140]. Благодаря им у бодхисаттв возникает стремление быть мужественными и упорными и быстро обрести нирвану.

Можно также выделить два вида следов-впечатлений, оставляемых истинной реальностью.

Какие же это два?

Первый — это следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности [141]. *Второй* — функциональные следы-впечатления [142].

Следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности с безначальных времен собирают в себе все дхармы без притока аффективности. Они свершают непостижимые для ума деяния и формируют природу объектов восприятия [143]. По этим двум причинам эти следы-впечатления постоянно проникают в омраченное сознание. В силу этого они побуждают живые существа отвергать страдания мира рождений—смертей, радостно стремиться к нирване и, зная, что в их собственных телах уже есть дхарма истинной реальности, порождать в себе стремление к самосовершенствованию [144].

Вопрос: Если это так, и все живые существа всегда имеют в себе истинную реальность, которая воздействует на них через свои следы-впечатления, то как же получается, что есть верующие и неверующие, а также неисчислимое количество существ, которые различаются тем, что одни из них начинают веровать раньше, а другие позже? Ведь по идее все они должны одновременно понять, что они наделены дхармой истинной реальности и, искусно применяя правильные методы, вступить в нирвану.

Ответ: Истинная реальность в своей основе едина, но существуют бесчисленные и неизмеримые виды непросветленного неведения. С самого начала неведению по его собственной природе присущи различия, и поэтому оно не одинаково также и

в отношении большей или меньшей интенсивности своих проявлений. Аффективные состояния сознания, более многочисленные, чем песчинки в Ганге, опираясь на непросветленное неведение, обретают существование во многих формах. Аффекты и ложные воззрения, такие, как воззрение, согласно которому «я» существует [145], или страстные влечения опираются на непросветленное неведение и проявляют себя в разных формах. Все эти аффективные состояния возникают из опоры на непросветленное неведение и обретают многоразличные формы своих проявлений. И только Так Приходящий может знать все об этом.

Учение всех Будд содержит в себе положение о наличии основных причин и сопутствующих условий. Когда есть и причины, и сопутствующие условия, тогда сформировывается и результат. Например, в дереве скрыта природа огня и наличие ее есть подлинная причина его горючести. Но если не придет человек, знающий это, и не применит подходящего средства для того, чтобы поджечь дерево, оно не загорится. Точно так же дело обстоит и с живыми существами. Хотя в них и есть истинная причина пробуждения, заключающаяся в силе этих следов-впечатлений, но если они не встретят Будд, бодхисаттв или благого друга, наделенных должным знанием и представляющих собой сопутствующее условие освобождения от аффективных состояний и вступления в нирвану, то нирвана не будет обретена ими. Если же и будет проявлена сила сопутствующих условий извне, но изнутри не будет воздействия силы следов-впечатлений чистой дхармы, то равно невозможно до конца отвергнуть страдания мира рождений—смертей и радостно устремиться к нирване. Если же основные причины и сопутствующие условия равно наличествуют, то есть присутствует воздействие силы следов-впечатлений истинной реальности и есть милосердная помощь и сострадательная поддержка всех Будд и бодхисаттв, то тогда может появиться стремление отвергнуть все страдания, уверовать в нирвану и совершенствовать свои благие корни. Когда совершенствование благих корней успешно обрело зрелость, тогда можно встретить Будд и бодхисаттв, которые наставят, научат, облагодетельствуют и возвеселят такое существо, дабы оно могло следовать по пути, ведущему к нирване.

Что касается функциональных следов-впечатлений, то они представляют собой силу внешних относительно живых существ сопутствующих условий. Таких внешних сопутствующих условий может быть неисчислимое множество, но если их обобщить, то можно выделить два основных типа их.

Какие же это два?

Первый — это особые сопутствующие условия. *Второй* — это общие сопутствующие условия.

Что касается особых сопутствующих условий, то их смысл таков. Когда человек, опираясь на учение Будд и бодхисаттв, начинает искать путь, ведущий к пробуждению, побуждаемый

к этому искренним стремлением, и вплоть до того момента, когда он обретает состояние Будды, то он старается узреть или мысленно представить себе Будд и бодхисаттв, которые порой являются ему как родители, или как родственники, или как слуги, или как близкие друзья, или как враги. Посредством условий, создаваемых всеми их неисчислимыми деяниями, такими, как четыре поступка милосердия [146], они укрепляют силу следов-впечатлений своего великого сострадательного печалования, дабы такой человек в большей степени взращивал свои благие корни. Они также стремятся принести благо и пользу такому человеческому существу, которое увидело бы их деяния или услышало о них. Эти сопутствующие условия, в свою очередь, бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это условие быстрого воздействия, позволяющее быстро переправиться на другой берег существования. *Второй* — это условие отдаленного действия. Оно способствует переходу на другой берег существования через длительный период времени. Если же провести разграничение этих двух, то есть условий быстрого действия и отдаленного действия, то опять-таки окажется, что они бывают двух типов.

Каких же двух?

Первый — сопутствующие условия, взращивающие благие деяния; *второй* — сопутствующие условия, способствующие обретению Пути [147].

Что касается общих сопутствующих условий, то они заключаются в том, что Будды и бодхисаттвы стремятся перевести на другой берег существования и освободить все живые существа, постоянно и безостановочно воздействуя на них своими благими влияниями. Посредством силы их мудрости, единой по своей субстанции [148] с истинной реальностью, они свершают и являют свои спасительные деяния в соответствии с нуждами живых существ, которых они видят и о которых слышат. По этой причине все живые существа, опираясь на практику самадхи, в равной степени обладают способностью зреть Будд. Если же провести разграничение по типам и этих следов-впечатлений, восходящих как к самой субстанции реальности, так и к ее функциональным проявлениям, то также окажется возможным выделить два типа их.

Какие же это два?

Первый — тип «еще не соответствия». Обычные люди, последователи двух низших Колесниц, и бодхисаттвы, у которых только лишь возникло стремление к пробуждению на основе воздействия на их сознание действия этих следов-впечатлений по причине силы их веры, могут заниматься практикой совершенствования. Не обретя, однако, еще сознания неразличения, они продолжают стремиться к соответствию свойствам субстанции реальности. Не обретя еще способности к совершенствованию свободных деяний [149], они продолжают стремиться к соответствию свойствам функциональных проявлений реальности.

Второй — тип «уже соответствия». Бодхисаттвы, обретшие Дхармовое Тело и сознание неразличения (находясь в единстве с субстанцией Будд и обретя свободу деяний совершенствования) [150], пребывают в соответствии со свойствами функциональных проявлений мудрости всех Будд. Они опираются только на силу Дхармы, самоестественно спонтанно самосовершенствуясь; они получают постоянное воздействие со стороны истинной реальности и проникают в нее, уничтожая таким образом непросветленное неведение.

Далее. Омраченные дхармы с безначальных времен непрерывно оставляют свои следы-отпечатки в сознании, пока не достигается состояние Будды. После же этого их воздействие прекращается. Следы-впечатления чистых дхарм, напротив, не могут в будущем уничтожиться и исчезнуть. Почему же это так? Дхарма истинной реальности постоянно воздействует на сознание через свои следы-отпечатки. Когда заблуждающееся сознание уничтожается, Дхармовое Тело ясно являет себя и проявляется через свои следы-отпечатки, которые поэтому и не могут исчезнуть [151].

(*Продолжение следует*)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Данное вступление, аналогичное мангала-шлоке брахманистских текстов Индии, представляет собой расширенную форму поклонения Трем Драгоценностям (триратна, сань бао) буддийского учения — Будде, Дхарме и Сангхе. В первой части вступительных стихов речь идет о Будде.

[2] *Телесность* — условный перевод иероглифа «сэ», обычно передающего санскритский термин «рупа» — «материя», «чувственное», «воспринимаемое зрением».

[3] В тексте употреблен иероглиф «цзю» — спасать. «Спаситель мира» (цзю ши) в данном случае является точным переводом соответствующего китайского выражения.

[4] *Дхармовость* (фа син, дхармата) — имеется в виду сущностная природа всех дхарм, понимаемая в дальневосточной буддийской традиции как «природа Будды» (фо син). Истинная реальность (чжэнь жу, бхутататхата) — реальность как она есть в действительности, вне и помимо рефлектирующего сознания, дословно — «истинная та́ковость».

[5] *Учение* — *Дхарма* (фа), дословно в китайском переводе — «Закон».

[6] Здесь употреблен не обычный китайский перевод слова «Махаяна» — да чэн, да шэн, т. е. «Великая Колесница», а транскрипция «Мохэянь».

[7] Имеется в виду обзорное изложение основного содержания шастры.

[8] *Радость* (лэ) — китайский аналог санскритского слова «сукха» (блаженство).

[9] *Татхагата* — один из важнейших эпитетов Будды, переводимый с санскрита или «Так Приходящий» (tatha gata), или «Так Уходящий» (tatha agata), что обычно в махаянских текстах интерпретируется как «Ушедший в Истинную Реальность — таковость» или «Пришедший из Истинной реальности». На китайский язык это слово переводится однозначно: «Так Приходящий» (жу лай).

[10] *Истинное Сознание* (синь синь). Иероглиф «синь», переведенный здесь как «истинный», дословно означает «верный», «заслуживающий доверия» и является китайским аналогом санскритского «шраддха» (вера), т. е. понятия, вынесенного в заглавие шастры. Однако дословный перевод «верующее сознание» внес бы в перевод чуждые тексту христианские коннотации, почему от него и решено было отказаться.

[11] *Правильный метод* (фан бянь, упайя) — методы совершенствования и способы, используемые бодхисаттвами для спасения живых существ. Коррелятом «упайя» является мудрость, праджня (кит. баньжо, божо, чжи).

[12] *Прекращение заблуждений и созерцание* (чжи гуань; санскритский аналог — шаматха-випашьяна) — весьма важные термины буддийской психотехники, описывающие две операции с сознанием созерцателя: его успокоение, минимализация его аффективности и анализ его содержания. В буддизме китайской школы тяньтай эти понятия приобрели дополнительный философский смысл, став важнейшими категориями тяньтайской буддийской мысли. Ср. название одного из основных трактатов тяньтайского мыслителя Чжи-и (VI в.) «Мохэ чжи гуань» (Маха шаматха-випашьяна) — «Великое прекращение заблуждений и созерцание».

[13] *Простые люди* (фань фу) — имеются в виду т. н. «прихтхагджана», миряне, не являющиеся сознательными последователями того или иного направления буддизма.

Две колесницы (эр чэн; эр шэн) — Хинаяна и Махаяна.

[14] *Сосредоточенное памятование* (чжуань нянь) — аналог санскритского «смрити»; в данном случае один из видов созерцания, специально рассматриваемых в четвертой и пятой главах текста.

[15] Вероятно, имеется в виду рождение во время проповеди на земле грядущего Будды Майтрейи.

[16] *Сутра* — вместо обычного перевода этого слова как «цзин» (канонический текст; слово имеет ту же этимологию, что и санскритский эквивалент — «основа ткани») здесь употреблена транскрипция «сюдоло».

[17] Здесь употреблены слова «сэ» (рупа), синь (читта; в данном случае, видимо, «нама», «психическое», «духовное» как коррелят «рупа» — «физическое», «материальное») и «е» (карма).

[18] Имеется в виду нирвана, точнее, паринирвана, Будды.

[19] *Махаяна* — здесь, как и далее в тексте, речь идет не о Махаяне как учении, а о Махаяне в смысле объекта этого учения. Таким образом, словом «Махаяна» здесь обозначается истинная реальность, таковость (татхата, жу; бхутататхата, чжэнь жу).

[20] *Мирские дхармы* (ши цзянь фа) — видимо, аналог «неблагих» (акушала, бу шань) дхарм абхидхармистской традиции, понимаемых в качестве элементов психической жизни, препятствующих достижению пробуждения, просветления и привязывающих живое существо к циклическому существованию (сансара, лунь хуэй).

[21] *Дхармы, выводящие из мира* (чу ши цзянь фа),— благие (кушала, шань) дхармы, элементарные психические состояния, культивация которых способствует достижению пробуждения.

[22] *Свойство истинной реальности* (чжэнь жу сян; бхутатат — хата лакшана) — имеется в виду наделенность сознания в его собственной природе атрибутом совершенной реальности, которая и есть сущностная характеристика его природы.

[23] *Субстанция* (ти) — дословно «тело». Этот термин в традиционной китайской философии передает идею субстанции. Под воздействием китайской добуддийской философии субстанциалистский подход стал весьма характерен и для философии дальневосточных школ буддизма.

[24] *Свойства* (сян, лакшана) — сущностные характеристики, существенные признаки.

[25] *Функции* (юн) — категория традиционной китайской философии, разработанная в рамках даосской философской школы сюань-сюэ (учение о Сокровенном, мистология) III—IV в. и выражавшая идею акциденции как динамической функции или энергии субстанции (ти). Оппозиция «субстанция—акциденция» стала позднее весьма значимой и для философии китайского буддизма (особенно для школ хуаянь и чань).

[26] Здесь и ниже обсуждается вопрос о смысле определения «великий» (маха; да) в сочетании Махаяна, причем, как уже говорилось выше, под Махаяной здесь понимается истинная реальность. Применение слова «великий» рассматривается здесь в трех аспектах: применительно к субстанции (сущности), ее свойствам (лакшана) и ее функциям-акциденциям.

[27] Вместилище Так Приходящего (татхагатагарбха; жулай цзан) — одно из важнейших понятий китайской буддийской традиции, восходящее к ряду индийских сутр («Татхагатагарбха сутра», «Сутра о львином рыке царицы Шрималы», «Махапаринирвана сутра» и др.) и шастр (Ратнаготравибхага или Уттаратантра). Слово «гарбха» имеет два значения: хорион (лоно, матка) и зародыш. Китайские переводчики избрали для перевода первое значение и передали слово «гарбха» через иероглиф «цзан» (хранилище, вместилище), тогда как тибетцы пошли по второму пути. Двойственность значения слова «гарбха» хорошо отражает двойственность и самой концепции Татхагатагарба: с одной стороны, это зародыш «буддовости», пробужденности, состояния Будды в каждом живом существе, с другой — абсолютная реальность, понимаемая как субстрат сансары и всеобъемлющий абсолют. Субстанциалистские элементы в учении поздней Махаяны нашли поэтому в концепции Татхагатагарбхи свое полное выражение: она характеризуется в текстах (Ратнаготравибхага, Баосин лунь) как вечная (чан, нитья), блаженная (лэ, сукха), чистая (цзин, шубха) субстанция и даже как субстанциальный субъект «я» (во, атман). Именно этот субстанциализм доктрины Татхагатагарбхи обусловил ее первостепенную значимость для китайских буддийских школ (прежде всего для тяньтай, хуаянь и чань). Интересно, что в Тибете, напротив, все сутры, связанные с данной доктриной, считались сообщающими лишь относительную истину, нуждающимися в интерпретации (нейартха), и то, что было нормой в Китае, оказывалось исключением для Тибета, где на доктрину Татхагатагарба ориентировалась лишь школа «джонанг-па» («буддийские онтологи» по выражению Д. Руегга), объявленная еще в XVII в. еретической и прекратившая свое существование.

[28] *Благие качества* (гун дэ) — этим китайским биномом при переводе с санскрита часто передается слово «пунья» (заслуга).

[29] Т. е. в силу наличия благих причин и следствий.

[30] *Иероглиф* «чэн» (шэн), «колесница» — здесь употреблен в глагольном значении.

[31] *Обитель Так Приходящего* — жулай ди, дословно «земля Татхагаты». Иероглифом «земля» (ди) обычно передается санскритское слово «бхуми» (уровень, ступень совершенствования). Таким образом, санскритский аналог данного словосочетания — татхагата бхуми.

[32] Для передачи слова Путь (санскр. арга) употреблен иероглиф «Дао».

[33] *Истинно реальный аспект сознания* (синь чжэнь жу мэнь) — имеется в виду абсолютный, изначально пробужденный аспект единого сознания (и синь) в отличие от «феноменального» аспекта единого сознания, которому присуще неведение (авидья) и которое обусловливает сансарическое бывание живого существа (сознание, подверженное смертям и рождениям; синь шэн-ме мэнь).

[34] *Дхармовый мир* (фа цзе, дхармадхату) — в махаянских текстах круга теории Татхагатагарбхи и в собственно китайских буддийских школах (тяньтай, хуаянь, чань) этот термин означает универсум как единое целое, Единое Сознание (и синь) и вся совокупность его содержания.

[35] *Ложная различающая мысль* (ван нянь) — понятие китайской буддийской традиции, означающее сущностную направленность «омраченного» аспекта Татхагатагарбхи на различение, проведение различий и конструирование фиктивно независимых сущностей; источник сансарического существования.

[36] Здесь говорится о том, что истинная реальность лишена каких-либо атрибутивных свойств, выражающих ее сущность, и является поэтому не описываемой и не вербализуемой.

[37] *Дословно:* «Если говорить об этой истинной реальности, опираясь на слова, и производить разграничения...» Здесь шастра утверждает, что все классифицируемые аспекты единой реальности, анализируемые ниже, являются по существу конвенциональными, условными, выделяемыми лишь для удобства рассмотрения того, что в принципе не описывается и, разумеется, не является чем-то множественным.

[38] *Пустота истинной сущности* (жу ши кун) — «апофатический» аспект истинной реальности. Здесь интересно употребление слова «сущность» (ши), передававшего зачастую санскритское «дравья» (субстанция), что свидетельствует как о субстанциалистской направленности теории Татхагатагарбхи, так и об аналогичном характере базировавшейся на ней традиции китайских буддийских школ.

[39] *Без притока аффективности* (у лоу) — китайский аналог санскритского «анасрава», обозначавшего в абхидхармистской традиции тип дхарм, лишенных эмоционально-аффективной окрашенности. Перевод, предложенный выше, впервые был дан В. И. Рудым.

[40] *Дословно:* «различающей мысли пустого и ложного сознания» (сюй ван синь нянь). Слово «пустой» передается здесь иероглифом «сюй», а не «кун» (шунья, шуньята).

[41] Возможно, философски вернее было бы перевести «тождества» и «различия», однако переводчик предпочел более точное следование китайскому тексту, оперирующему понятиями «единство» (и) и «различие» (и). Возможно, что под «различием» здесь имеется в виду «отличное от единства», «иное, нежели единство», т. е. множественное.

[42] *Второй аспект истинной реальности* — «катафатический», описываемый шастрой как наделенный всеми благими свойствами и качествами и потому «не-пустой» (ашунья, бу кун). Однако, говорится далее, даже «пустой» аспект в действительности не пуст, не бессуществен и представляется таким только различающей рефлектирующей мысли. Деление сознания на «пустое» и «не-пустое» восходит к сутре «Львиный рык царицы Шрималы» (см. примеч. 27).

[43] *Дословно:* «лишено свойств, которые можно было взять» (у сян кэ цюй). Истинное Сознание (чжэнь синь) — внефеноменальный несансарический аспект Единого Сознания (и синь).

[44] *Или:* не-тождественности и не-отличия.

[45] *Алайя-виджняна* (алие ши) — «сознание-сокровищница», в классической виджнянаваде Асанги и Васубандху — восьмое, субстратное сознание, источник всех эмпирических форм сознания и вместилище следов-впечатлений, «семян» (биджа), закладываемых и определяемых «силой привычки», энергией предыдущего опыта (сюньси, васана) как своего рода зародыши последующих тенденций деятельности живого существа. Цель буддийской практики по виджнянаваде — прекращение проецирования содержания алайя-виджняны вовне, окончание ее соответствующей направленности, «опустошение» алайя-виджняны от ее содержания, в результате чего направленное само на себя сознание явит себя в качестве «татхаты», истинной реальности. В теории Татхагатагарбхи, представленной в шастре, алайя-виджняна является результатом взаимодействия пробужденного и сансарического аспектов сознания и источником всех дхарм.

[46] *Пробужденный* (цзюэ) — точный перевод соответствующего китайского слова и его санскритских аналогов (бодхи; Будда-Буддха, т. е. Пробужденный — ср. с аналогичным русским корнем в словах «будить», «пробуждаться»). В буддологической литературе часто переводится как «просветленный».

[47] *Дхармовое Тело* (дхармакайя, фа шэнь) — абсолютное «тело» Будды (или всех Будд), совершенно пробужденное сознание в универсальном смысле.

[48] *Истинное пробуждение* безначально по своей природе и сущностно, тогда как непробужденность означает лишь не реализованную, но потенциально имеющуюся пробужденность. В силу этой потенциальной пробужденности все живые существа изначально свободны от уз сансары и являются Буддами, но, не зная этого, нуждаются в акте пробуждения как его реализации, это и есть «имеющее начало пробуждение».

[49] Т. е. в силу актуального неведения своей изначальной пробужденности.

[50] *Простой человек* — см. примеч. 13.

[51] *Здесь* и ниже шастра уподобляет стадии реализации пробуждения четырем сущностным состояниям существования в обратной последовательности. Эти состояния (авастха) суть: 1) достижение пробуждения аналогично рождению (джати); 2) состояние стабильной практики, ведущей к его достижению, аналогично возмужанию (стхити); 3) поворотный шаг для вступления на путь, «изменение», а также понимание изменчивой природы сознания аналогичен переходу от зрелости к старости (аньятхатва) и 4) приостановление возникновения различающих мыслей-старости (нirодха).

[52] Поскольку оно затрагивает лишь конкретные заблуждения, не устраняя общую непробужденность и не знаменуя «поворота в глубочайшей седловине сознания» по выражению «Ланкаватара сутры».

[53] Т. е. Хинаяны (сяо чэн) и Махаяны (да чэн) или (что то же самое) колесниц шраваков (учеников) и бодхисаттв.

[54] *Получившие первоначальную установку* (фа и) — аналог «появления установки на пробуждение» (бодхичитта утпада; фа пути синь).

[55] Т. е. происходит отказ от таких идей, как наличие неких неизменных сущностей (атмана).

[56] *Ментальные конструкты* (фэньбе чжи чжао; викальпа) — дословно: «разделяющее, держащее и облекающее» — имеются в виду некие априорные, беспредпосылочные представления о реальности, искажающие ее природу и препятствующие ее познанию.

[57] Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело (фа шэнь, дхармакайя — см. примеч. 47), не заблуждаются и относительно устойчивых, стабильных состояний сознания (аналогичных «стхити», возрасту возмужания).

[58] Имеются в виду заблуждения относительно реального существования вещей внешнего мира. Пробуждение относительно следования своему пути (суй фэнь цзюэ) — Ёсито С. Хакэда, следуя Фа-цзану, трактует это название как «относительное пробуждение».

[59] *Дословно:* «ступени (совершенствования) бодхисаттвы исчерпаны» (пуса ди цзинь).

[60] *Искусные методы* (фан бянь, упайя) — вторая (наряду с праджней, интуитивной мудростью) составляющая пути бодхисаттвы, заключающаяся в великом сострадании (каруна) и умении применять многообразные средства спасения живых существ. Интеграция праджни и упайи ведет к пробуждению (бодхи).

[61] Т. е. заблуждений относительно природы сознания.

[62] Определить цитируемую сутру не удалось.

[63] Т. е. сознание (синь, читта) в его собственной природе неизменно пребывает (чан чжу), никогда в действительности не возникая (ци).

[64] Т. е. истинная природа сознания обнаруживается после прекращения деятельности различающей мысли, создающего иллюзию появления, возникновения пробужденного сознания (в действительности всегда потенциально присутствовавшего).

[65] Имеются в виду состояния возникновения, пребывания, изменения и прекращения различающей мысли.

[66] Слово «деятельность» здесь передано через иероглиф «е», обычно означающий карму. В данном случае речь идет, видимо, о двух атрибутах пробужденного сознания, рассматриваемого в аспекте его отношения к сансарическим состояниям сознания.

[67] *Следы* — условный перевод термина «сюньси» (санскр. васана), дословно означающего «воскурения», «аромат, оставшийся после воскурений».

О его смысле см. примеч. 45. Обычно переводится как «сила привычки», «энергия прошлого опыта» и т. п.

[68] В данном случае имеется в виду сущность сознания как изначальная пробужденность.

[69] См. примеч. 60.

[70] Речь идет об алайя-виджняне, содержащей в себе как пробужденность, так и не-пробужденность.

[71] Здесь употреблен бином «синь ши» («сознание-психика», читта-виджняна).

[72] Сознание и его омраченность не являются двумя самостоятельными сущностями и не могут быть отделены друг от друга, подобно тому как нераздельны морская вода и волны или, точнее, как волны и вызывающий их ветер, ибо вода (пробужденное сознание) по своей природе неподвижна, и только ветер неведения (авидья, у мин) заставляет ее волноваться (приводит к появлению эмпирических, сансарических состояний сознания).

Пример с ветром и волнами широко распространен в ориентирующихся на виджнянаваду и теорию Татхагатагарбхи махаянских текстах (*ср.* Ланкаватара сутру).

[73] *Совершенные и сокровенные миры* (шэн мяо цзин цзе),— вероятно, имеются в виду так называемые «поля Будды» (буддха кшетра) — миры, созданные силой сознания Будд для спасения живых существ. Наиболее известным «полем Будды» является Сукхавати (Цзин ту) — «рай» Будды Амитабхи.

[74] *Следы-впечатления* (сюнь си, васана) — см. примеч. 45 и 67.

[75] *Истинная сущностная природа* (чжэнь ши син) — имеется в виду реальность всех дхарм как форм проявления единого абсолютного сознания. В данном термине вновь появился субстанциализм доктрины Татхагатагарбхи, чуждый другим формам классической индийской махаянской мысли. Так, с точки зрения мадхъямики, ни одна из дхарм не является самодостаточной сущностью и поэтому лишена самобытия (свабхава; цзы син — досл. «самосущее», «самоприродность»). В силу этого дхармы пусты (шунья, кун). По учению виджнянавады, дхармы являются условными единицами языка описания сознания, которое, будучи реальным (но не субстанциальным), и является их собственной природой. Теория же Татхагатагарбхи прямо провозглашает абсолютность и субстанциальность сознания, наделяющего реальностью и все свои проявления.

[76] *Субстанция (ти) мудрости (чжи) недвижна* (бу дун; санскр. ачала). Ср. генетически, видимо, связанное с данным положением утверждение «Алмазной сутры»: «Действительная реальность (таковая таковость; жу жу) недвижна» (жу жу бу дун).

[77] *Очищенное от притока аффективности* (у лоу; санскр. анасрава) — в абхидхарме класс обусловленных (санскр.; ювэй) дхарм, которым сопутствует эмоциональная (клеша; фань нао) омраченность, «заклешенность». Перевод данного термина как «приток аффективности» впервые предложил В. И. Рудой.

[78] *Аффективные препятствия* (фань нао ай; клеша аварана) и познавательные (гносеологические) препятствия (джнейя аварана; чжи ай) — два типа препятствий на пути к пробуждению. Первый из них связан с аффектами и привязанностями чувственно-эмоционального характера («страсти»), второй — с заблуждениями в сфере познавательной деятельности (вера в существование индивидуального субстанциального «я», в реальность и субстанциальность внешнего мира и т. п.). Первое преодолевается бодхисаттвой благодаря «методу» (фан бянь, упайя) и состраданию (каруна; бэй), второе — мудрости (праджня, чжи).

[79] *Дословно:* свойств (лакшана; сян) гармонии и согласия (хэхэ) — имеется в виду алайя-виджняна как уровень сознания, сочетающий в себе и пробужденный, постоянный и изменчивый, заблуждающийся, аспекты.

[80] *Юань сюнь-си цзин* (зеркало причины следов-отпечатков), т. е. аспект пробужденного сознания, присутствующий и активно формирующий сферу опыта и, в свою очередь, формирующийся под ее воздействием уровень

психики. Он является элементом, делающим возможным появление у живых существ установки на достижение пробуждения.

[81] Т. е. культивировать благие (кушала; шань) дхармы, способствующие духовному прогрессу.

[82] Т. е. как бы отражая ее в себе и обнажая тем самым природу различающего мышления.

[83] Имеется в виду активная, деятельная (кармическая) сторона непробужденного сознания (у мин е), обусловленная неведением (авидья, у мин).

[84] *Дословно:* «зрящий», «могущий зреть», «воспринимающий» (нэн цзянь). Единое сознание под влиянием имманентной ему (но акцидентальной, в отличие от субстанциальности пробуждения) непробужденности как бы поляризуется, полагая себя вначале в виде субъекта, а потом и коррелирующего с ним, но вторичного по отношению к нему объекта (цзин цзе или в других текстах — «зримое», «то, что зрится», «воспринимаемое» — со цзянь).

[85] Различающая мысль, обусловливающая привязанность к желаемому и отвращение от нежелаемого.

[86] Уровень непосредственного функционирования упомянутой выше привязанности.

[87] Имеется в виду механизм порождения ментальных конструктов-концептов (викальпа, цзи мин-цзы), подменяющих собой для сансарического существа реальность.

[88] Таким образом порождается низший уровень опыта, лишенный какой-либо реальности, но подменяющий ее для сансарического существа (парикалпита) в отличие от относительно реального,— уровень понимания реальности в категориях абхидхармического анализа (паратантра) и абсолютной реальности как единого сознания (паринишпанна). Следующим этапом погружения в заблуждение является собственно кармическая активность живого существа и вовлеченность его в непрерывный цикл рождений — смертей (сансара, лунь хуэй).

[89] Таким образом, схема развертывания непробужденного (бу цзюэ) аспекта единого сознания (и синь) такова: 1) наличие его деятельного характера, обусловленного неведением и тождественного тенденции к развертыванию; 2) полагание непробужденного аспекта сознания в виде субъекта; 3) его полагание себя в виде коррелирующего с субъектом объекта; 4) на основе субъект-объектной дихотомии появление: а) различающего мышления; б) потенциальной возможности привязанности; в) актуальной привязанности, проявляющейся во влечении и отвращении; г) ментального конструирования псевдореальности; д) развертывания кармической активности и вовлечения в циклы рождений — смертей; е) переживания страдания как фундаментальной характеристики сансарического существования.

[90] Источник данной цитаты определить не удалось.

[91] Данное утверждение вытекает из махаянской доктрины о тождестве нирваны и сансары, согласно которой с позиции абсолютной истины вообще нельзя говорить о достижении нирваны, ибо все дхармы пребывают в ней изначально.

[92] Т. е. вследствие сансарической деятельности, обусловленной аффектами (клеша) и неведением (авидья).

[93] Вероятно, имеется в виду материя (рупа, сэ), связанная с деятельностью бодхисаттв («превращенная», «магическая», «созданная мыслью» — нирмана, маномайя).

[94] Здесь употреблены следующие психологические термины школы виджнянавада: читта (синь) — психика в широком смысле, отождествляемая в виджнянаваде с сознанием-сокровищницей (алайя-виджняна), манас (и), отождествляемый с мановиджняной (ши) — самосознанием, и виджняна, то есть сознание как таковое, иногда конкретно сознание пяти форм чувственного восприятия. Вместе с тем следует отметить, что автор шастры часто употребляет эти термины в особом, далеком от классической виджнянавады смысле, который становится ясен в ходе последующего изложения.

[95] Разум (или ум) — условный перевод термина «манас» (и). Здесь манас описывается как аспект сознания, который, будучи непробужденным,

обладает способностью не только выступать в роли воспринимающего субъекта (нэн цзянь), но и способен также в силу своей интенциальной обращенности вовне конструировать объекты, считающиеся внешними, он также считается ответственным за привязанность к этим объектам.

[96] Здесь употреблен термин «нэн цзянь» («способный к видению», «зрящий»), обозначающий воспринимающего субъекта.

[97] Чувственные образы — дословно: «материальные образы» (сэсян). Термины «проецирующее сознание» (кхьяти виджняна) и «различающее объекты сознание» (васту пративикальпа виджняна) восходят к «Ланкаватара сутре», оказавшей, видимо, большое влияние на автора шастры.

[98] Кит. «и цзин чжи ши ху жань эр нянь».

[99] Кит. «вэй лай чжи ши бу цзюэ ван люй».

[100] *Сознание* — здесь «синь» (читта). Выражение «Все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания» (сань цзе сюй вэй, вэй синь со цзо), ставшее классическим, восходит к ранней махаянской сутре (I—II вв. н. э.) «Дашабхумика сутра» (Сутра о десяти ступенях пути бодхисаттвы), которая позднее (в Центральной Азии или уже в Китае) была введена в «Аватамсака сутры» (Хуаянь цзин). Данное утверждение не только охотно использовалось в учении школы хуаянь, базировавшейся на доктрине Татхагатагарбхи, но и считалось каноническим подтверждением главного тезиса виджнянавады. Не случайно, что Васубандху, один из создателей виджнянавады, считается автором комментария к «Дашабхумика сутре». Сама цитата из сутры может быть точно переведена следующим образом: «Все, что принадлежит трем мирам,— это только сознание» (см. также комментарий Васубандху — Трипитака Тайсё, т. 26, с. 169). Три мира — мир желаний (камадхату; юй цзе), мир форм (рупадхату; сэ цзе) и мир не-форм (арупа дхату; у сэ цзе) — три уровня буддийского психокосма, коррелирующие с уровнем сознания живых существ, населяющих это трехмирие (обитатели ада, голодные духи — прета, животные, люди, титаны — асуры и боги — дэва; на уровне не-форм пребывают йогины, достигшие определенных ступеней созерцательного сосредоточения (дхьяна).

[101] Здесь употреблен термин «лю чэнь» (досл.: «шесть видов пыли»), обозначающий вишайя, чувственно воспринимающие предметы как объекты сознания. По-китайски фраза выглядит так: «ли синь, цзэ у лю чэнь цзин цзе». Шесть видов чувственного восприятия — зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и осознавание как функция манаса (его объекты — дхармы).

[102] Т. е. сознание (читта, синь) не наделено свойствами (лакшана, сян), которые могли бы рассматриваться в качестве субстанциальных сущностей.

[103] Исчезнут в силу того, что не обладают собственной природой, будучи субстанциально тождественными сознанию и являясь по существу его элементарными состояниями.

[104] Точнее мановиджняна (и ши).

[105] Имеются в виду Колесницы как Пути совершенствования (яна; чэн), относимые махаянистами к хинаяне (сяо чэн). Это Колесницы Слушающих (шравака; шэн вэнь) и пратьека-будд (юаньцзюэ, бичжи фо: «будды-для-себя»).

[106] *Правильная вера* — дословный перевод китайского «чжэн синь» (санскр. самьяк шраддха).

[107] Здесь употреблено выражение «фа синь» (читтотпада), которое, видимо, тождественно стандартному «бодхичиттотпада» (фа пути синь) и означает появление у бодхисаттвы установки на достижение пробуждения или просветления (бодхи) на благо всех живых существ.

[108] *Аналитическое созерцание* (гуань ча) — вероятно, имеется в виду «випашьяна» (гуань), созерцание, направленное на достижение внутреннего переживания истин буддизма через их аналитическое рассмотрение и являющееся наряду с шаматха (чжи, досл.: прекращение) «успокоением» — важнейшим аспектом буддийской психотехники.

[109] *Омраченное неведение* (у мин; авидья). В переводе также используются следующие синонимы: непросветленность, непросветленное неведение, заблуждение.

[110] *Дхармический универсум,* или *дхармовый мир* — дхармадхату (фа цзе) как синоним абсолютной реальности, охватывающей все уровни и аспекты существования.

[111] *Внезапно* (ху жань). Комментаторы неоднократно истолковывали это место, поскольку оно затрагивает фундаментальную проблему буддизма, проблему возникновения неведения, заблуждения. Фа-цзан, крупнейший идеолог школы хуаянь и комментатор шастры, вслед за корейским монахом Вонхё (кит. Юань-Сяо) считает, что авидья является единственным источником аффектов сознания и поскольку ничто другое не может быть таковой причиной, в шастре и говорится, что авидья возникает внезапно. При этом «внезапно» означает «безначально», поскольку нет никакого иного состояния, предшествующего состоянию авидьи. Поэтому слово «внезапно» не имеет никакого значения, связанного с последовательностью во времени; авидья является безначальной, но не бесконечной, поскольку перестает существовать после пробуждения (бодхи).— См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 214—215, 267.

Монах эпохи Мин (1368—1644) Чжэнь-цзе в своем комментарии к шастре (1599) комментирует «внезапно» как «бессознательно», «без осознания причины» (бу цзюэ). См. Yoshito S. Hakeda. The Awakening of Faith. New York, 1967, p. 51.

Как отмечает Ё. Хакэда (там же), если «ху жань» является переводом санскритского слова, то этим словом должно быть «акасмат» («без причины», «случайно»). Если это так, то к данному пассажу вполне применима метафора хуаяньского монаха Цзы-сюаня (ум. в 1038 г.): «Неведение подобно пыли, которая внезапно покрывает зеркало, или облаку, внезапно появившемуся в небе».— Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 360.

Ё. Хакэда по этому поводу замечает, что поскольку, как учит шастра, человек по своей природе пробужден, неведение для него не сущностный, а лишь акцидентальный фактор. Следствием его является бессознательное и временное отстранение от природы сознания как истинной реальности (татхата). При отсутствии осознания этого отстранения, однако, неведение не может быть объектом интеллектуального анализа, так как для интеллекта истоки неведения остаются непредставимыми и могут даже мифологизироваться. Поэтому слово «внезапно» как нельзя лучше подходит для описания возникновения авидьи.— Op. cit., p. 51.

[112] См. примеч. 105.

[113] Названия ступеней бодхисаттвы, приводимые в шастре, не совпадают со стандартными названиями, приводимыми в «Дашабхумика сутре» и «Виджняптиматрасиддхи шастре».

[114] Или: «сущностным свойством непрерывной длительности (континуальности)» — бу дуань сян.

[115] Возможно, соответствует второй ступени бодхисаттвы по стандартному перечислению.

[116] См. примеч. 113.

[117] См. примеч. 113. Возможно, имеется в виду седьмая ступень, когда бодхисаттва пребывает «в действиях, лишенных сущностных свойств» (чжу юй у сян синь).

[118] Имеется в виду наличие тонкой формы неведения, не связанного с репрезентатируемым сознанием мира объектов.

[119] См. примеч. 113. «Свобода от материального» — кит. сэ цзы цзай (возможный перевод: «свобода от формы»).

[120] Имеется в виду наличие тонкой формы неведения, предшествующего этапу выделения в едином сознании воспринимающего субъекта.

[121] *Свобода сознания* (или, точнее, «свобода от сознания») — кит. синь цзы цзай. Имеется в виду свобода от сознания, подверженного какой-либо аффективности.

[122] Коренная предрасположенность к кармической деятельности (гэнь бэнь е) — подсознательное влечение к сансарическому существованию, предшествующее даже субъект-объектным отношениям при наличии непробужденности. Фундаментальная подсознательная тенденция, влечение к «в-сансаре-бытию», авидья в чистом виде.

Татхагата (Так Приходящий; кит. жулай) — один из основных эпитетов Будды (*см.* также выше).

[123] *Соотнесенность, соответствие* — кит. сян ин.

[124] Истинная реальность как она есть — бхутататхата (чжэнь жу).

[125] *Неведение* (у мин, авидья) — в других местах переводится так же, как «непросветленное неведение», исходя из буквального значения китайского слова «непросветленность».

[126] Неправильное знание (чжи ай), дословно: «препятствие, [связанное с] знанием» (санскр. джнейя аварана) — гносеологическое препятствие для достижения пробуждения (наличие ложных воззрений). Другое препятствие — клеша аварана (кит. фань нао ай) — «препятствие, [связанное с] аффектами».

[127] *Свободная деятельность* (цзы жань е) — здесь употреблен даосский термин, исходно означающий самоестественную спонтанность бытия.

[128] Познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов (приштхалабдха джняна; суй шунь ши цзянь и це цзин цзе чжун чжун чжи) — мудрость, приобретенная пробужденным сознанием после постижения природы сансары и направленная на спасение живых существ. Страдание как фундаментальная характеристика сансары становится в полном объеме понятно только после достижения пробуждения, что, в свою очередь, порождает установку на избавление живых существ от этих страданий.

[129] «Грубое» соотносится с первым типом омраченностей сознания, «тонкое» — со вторым (см. выше).

[130] Т. е. миру, как он воспринимается людьми, не вступившими на путь буддийского совершенствования.

[131] По мнению Вонхё (Юань-сяо), с которым согласен и Фа-цзан, «Психическая активность, относящаяся к сфере сансарических заблуждений типа «тонкое тонкого», имеет место, когда нет еще разделения на воспринимающего и воспринимаемое (субъект и объект). Поскольку по характеру эта деятельность чрезвычайно тонка, только Будды знают о ней».— См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 216, 269; Yoshito S. Hakeda. Op. cit., p. 54—55. Интересно, что в варианте Шикшананды эта фраза относительно наличия «тончайшей из тонких» омраченностей у Будд вообще опущена.

[132] Причина и сопутствующее условие (хету-пратьяя; инь-юань). Например, причиной огня является наличие у дерева свойства горения, но загорается оно только тогда, когда имеет место дополнительное условие (зажигание его человеком, попадание молнии и т. д.). См. также ниже.

[133] *Дословно:* «ложно создаваемый мир объектов» (ван цзо цзин цзе).

[134] Слова «к ложной идее субстанциального субъекта» (атман, во) добавлены переводчиком, исходившим при этом из контекста высказывания.

[135] Образ ветра, воды и волн для разъяснения связи между изначально пробужденным сознанием, неведением и сансарой восходит к «Ланкаватара сутре» и является очень распространенным в дальневосточной буддийской традиции.

[136] Шесть видов пыли (лю чэнь) — шесть типов объектов чувственного восприятия. См. примеч. 101.

[137] Кит. алохань (архат), бичжи фо (пратьека-будда) и пуса (бодхисаттва).

[138] См. примеч. 132.

[139] *Путь* — кит. Дао. Здесь синоним «пробуждения» (бодхи).

[140] Кит. «и сюнь си» — «следы-впечатления, оставляемые в манасе».

[141] Согласно Фа-цзану, первый тип следов-впечатлений (васана) определяется как «нэй сюнь» («внутренние следы») — см. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 271. Это как бы импульс, идущий из глубин сознания, из его собственной природы, импульс, побуждающий вступить на путь пробуждения и идущий как бы из «сущности» в «существование», из нирваны в сансару. Поскольку

он исходит из самого человеческого существа, его и называют «внутренним следом». См. Yoshito S. Hakeda. Op. cit., p. 59.

[142] Кит. «юн сюнь си», что можно интерпретировать как «следы-впечатления, оставляемые внешними влияниями».

[143] Т. е. формирует свои собственные проявления, обнаруживающиеся и в качестве объектов сознания. Возможно, что здесь слово «цзин цзе» (объективное) обозначает именно объективированные проявления данных васан. Старейший комментатор шастры Тань-янь (516—588) считает, что здесь речь идет о магическом творении чувственных объектов (см. Yoshito S. Hakeda. Op. cit., p. 60). Истинная реальность не может быть объектом или объектами. Объективируясь, она становится относительно истинной, нирвана превращается в сансару. Поэтому следует согласиться с Ё. Хакэда, считающим (*см.* там же), что это выражение следует понимать фигурально как «открывает» или «обнаруживает» себя, «проявляет себя изнутри» и т. п.

[144] Здесь истинная реальность как она есть определяется как плерома (полнота) всех дхарм без притока аффективности (анасрава дхарма; цзюй у лоу фа). Согласно Фа-цзану, термин «анасрава дхарма» здесь должен пониматься в смысле «изначально пробужденного состояния не-пустоты» (ашунья; бу кун), т. е. изначально пробужденной полноты сознания. См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 271.

[145] Кит. во цзянь; санскр. атма дришти.

[146] Добросердечие, добрая речь, благотворительность и сотрудничество.

[147] См. примеч. 139.

[148] Кит. «тун ти чжи», дословно «единотелесной (или единосубстанциальной) [с истинной реальностью] мудростью». Монах Цзы-сюань (ум. в 1038 г.) по этому поводу говорит: «По сути своей мудрость является тем же самым, что и истинная реальность... Мудрость позволяет узнать, что все люди, и обычные люди, и мудрецы, омраченные и чистые, все они равно пребывают в единстве с реальностью». См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 372; Yoshito S. Hakeda. Op. cit., p. 63.

[149] Совершенствование свободных деяний (кит. цзы цзай е сю син). Согласно Фа-цзану (см. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 273), это «мудрость, возникающая после пробуждения, которая действует спонтанно, сообразуясь со всеми обстоятельствами мира».

[150] Слова в скобках отсутствуют в тексте, помещенном в Трипитаке Тайсё, и восстановлены по комментарию Фа-цзана (Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 273).

[151] Весь анализ проблемы «неведения», предложенный в шастре, свидетельствует о том, что «неведение» понимается в ней как начало исключительно гносеологического, а не онтологического характера, поскольку описывается как безначальное, но не бесконечное, в отличие от вечной и непреходящей истинной реальности как она есть (бхутататхата), являющейся собственной природой сознания. См.: Yoshito S. Hakeda. Op. cit., p. 64.

Третий чаньский патриарх Сэн-цань

ПИСЬМЕНА ИСТИННОГО СОЗНАНИЯ

(Синь синь мин)

Предлагаемый вниманию читателя текст является одним из основополагающих памятников чаньской (дзэнской) мысли, неизменно находившийся в центре внимания последователей данной школы дальневосточного буддизма в Китае, Корее и Японии.

Согласно традиции, данный текст содержит в себе в концентрированном виде всю чаньскую доктрину и отвечает на все «коаны» (гунъань) — парадоксальные высказывания чаньских учителей, представляющие собой как бы словесное выражение их просветленного сознания и средство порождения такового у медитирующих над ними учеников.

«Письмена истинного сознания» традиционно приписываются третьему чаньскому патриарху Сэн-цаню (умер в 606 г.), но, по обоснованному мнению большинства современных ученых-буддологов, они являются плодом гораздо более позднего творчества и написаны скорее всего не ранее середины VIII в., когда активно формировались направления «классического» чань. Однако независимо от датировки, данный текст безусловно является ярким и глубоким памятником чаньской буддийской мысли.

Название трактата переводится на европейские языки по-разному: «Надпись о доверии к сердцу», «Надпись о доверяющем (или даже — верующем) сердце» и т. д. Избранный нами перевод основан на следующих соображениях. Во-первых, слово «сердце» (синь) даже в небуддийских (даосских, конфуцианских) китайских текстах означает не чувствующее, а мыслящее начало и передает идею ума, мышления, сознания, психики вообще. В буддийских же текстах словом «синь» обычно переводится санскритское «читта» (психика). Поэтому (и это подтверждается содержанием текста) мы остановились на слове «сознание». Во-вторых, другой иероглиф, также читающийся «синь» (он стоит первым в китайском названии), означает прежде всего «верный», в смысле «заслуживающий доверия», «такой, на который можно положиться». В буддийском и, особенно, в чаньском контексте это слово приобретает значение «истинный», поскольку сочетание «синь синь» обозначает прежде всего сознание в его собственной природе как сознание, тождественное сознанию всех Будд. Поэтому нами предпочтен перевод «истинное сознание». В-третьих, поскольку данный текст по замыслу его автора является как бы объективированным в тексте просветленным сознанием, то и слово «мин» (надпись) обозначает не столько жанр сочинения, сколько указывает именно на функцию текста как выражения этого просветленного (пробужденного) сознания. Весь текст, таким образом, есть не что иное, как «Письмена просветленного (истинного) сознания» — ведь согласно чань просветленность, пробужденность и есть сущность истинного, изначального, исконного сознания, той нашей природы, которой мы были наделены еще «прежде, чем родились наши родители».

Главная идея трактата Сэн-цаня — идея недвойственности (адвая; буэр; фуни) истинной реальности и тождественного ей просветленного сознания. Идея недвойственности, недихотомичности «того, что есть на самом деле» (татхата, жу, чжэнь жу) составляет сердце сочинения третьего патриарха.

Трактат «Письмена истинного сознания» в оригинале, во-первых, предельно лаконичен и лексически строг, а во-вторых, написан стихами. В переводе нам пришлось иногда отступать от лаконизма оригинала: перевод иначе практически стал бы непонятен. Для более точного воспроизведения смысла текста пришлось отказаться и от стихотворного перевода (при сохранении определенной ритмизованности текста). Насколько перевод удался — судить читателю.

1. Высший Путь-Дао не труден для тех,
У кого мнений предвзятых нет.
2. Когда нет ни гнева, ни любви —
Все ясно тогда и четко.
3. Если хоть тень появилась различения,
Земля и Небо разошлись навек.
4. Если ты хочешь правду постичь,
Ни «да», ни «нет» не говори.
5. Борьба без конца между «да» и нет» —
Это болезнь ума.
6. Когда Сокровенная Сущность неведома,
Гибнет покой первозданный ума.
7. Вечный Путь всеобъемлющ как мировое пространство,
В нем нет ни преизбытка, ни недостатка.
8. Одно отвергаем, к другому стремимся:
Вот корень того, почему мы не ведаем истины [1].
9. Не влекись ни к обусловленным вещам вовне,
Ни к пустым чувствам внутри.
10. Будь в единстве и покое равновесном с сущим:
Все заблуждения исчезнут без следа.
11. Когда остановишь движение и вернешься к покою [2],
Тогда покой пропитает и самое движение.
12. Лишь когда освободишься от двойственности,
Тогда и постигнешь Единство.
13. Когда проникновения в Единство нет,
Тогда противоположности теряют смысл.
14. Отрицать сущее — значит терять сущее,
Исходить из Пустоты — значит отворачиваться от Пустоты.
15. Чем больше размышлений и слов,
Тем дальше ты от истины.
16. Избавься от мыслей, избавься от слов —
Не будет места, где б быть ты не мог.

17. Вернись к основе, постигни суть,
Влечение к видимости — это утрата главного.

18. Когда приходит прозрения миг,
И видимость, и Пустота меркнут вдруг.

19. Все трансформации мира видимости и Пустоты —
Лишь плод заблуждений сознания [3].

20. Не надо истину искать,
А надо заблуждения сознания устранять.

21. Отбрось приверженность к усмотрению двойственности,
Всемерно избегай всего с нею сопряженного.

22. Как только появились «да» и «нет»,
Сознание погибло в хаосе и смуте.

23. Двойственность исходит из Единства,
Но не будь привязан и к Единству.

24. Когда сознание еще не родилось,
Тогда мириады всех дхарм не имеют ущерба.

25. Нет ущерба, нет и дхарм;
Не рождается различение — нет и сознания.

26. Воспринимающее сознание исчезло — нет и его объектов,
Объекты исчезли — нет и воспринимающего их сознания.

27. Объекты сознания таковы по причине наличия сознания,
Сознание таково по причине наличия его объектов [4].

28. Если хочешь познать эту пару противоположностей,
Пойми, что их общий исток — пустота.

29. Единая пустота приводит к тождеству противоположности,
Она равно таит в себе мириады явлений.

30. Не проводи различий между утонченным и грубым,
Иначе будешь во власти частного и одностороннего.

31. Субстанция Великого Дао-Пути безмерна,
В ней нет ни трудного, ни легкого.

32. Приверженные ничтожным взглядам охвачены недоверием,
И чем больше они торопятся, тем больше опаздывают.

33. Охваченные привязанностями теряют меру,
Они непременно вступают на ложный путь [5].

34. Положись на непроизвольную естественность:
В первосубстанции нет ни прохода, ни ухода [6].

35. Пусть природная сущность пребудет в единстве с Дао-Путем,
Тогда, беззаботно скитаясь [7], избавишься от пороков [8].

36. Когда ум в путах, истина сокрыта,
Все погружено в хаос и мрак: в этом нет блага.

37. Нет блага в утруждении духа [9],
К чему удаляться от родичей? [10]

38. Если хочешь взойти на Единую Колесницу,
Не отвергай мир шести видов пыли [11].

39. Мир шести видов пыли не отвергая,
Сделаешь свое сознание тождественным истинному пробуждению.

40. Мудрец пребывает в недеянии [12],
Глупец сам себя связывает путами.

41. Дхармы ничем не отличаются друг от друга,
Различия возникают благодаря ложной привязанности заблуждающегося.

42. Устремляться к сознанию, используя сознание [13],
Не величайшее ли это заблуждение?

43. Покой и смута возникают из неведения,
В просветлении нет ни любви, ни ненависти [14].

44. Все виды двойственности
Возникают из ложных соотнесений.

45. Все это подобно сновидениям и грезам, цветку в пустоте,
Зачем же утруждать себя, цепляясь за все это?

46. Обретение и утрату, правильное и ложное —
Все это надо сразу отбросить.

47. Если око не будет объято дремой,
Сны и грезы исчезнут сразу.

48. Если сознание не усматривает никаких различий,
Все мириады дхарм — одна реальность [15].

49. Одна реальность воплотила в себе Сокровенное —
Достигнуто избавление от ложной обусловленности.

50. Когда все множество дхарм видится в их уравненности,
Происходит возвращение к самоестественности [16].

51. Уничтожено все, почему это так [17] —
Нет ни сравнений, ни сопоставлений.

52. Упокой движение, и не будет движения;
Приведи покой в движение, и не будет покоя.

53. Если двойственность не может утвердиться,
Как же тогда и единству сохраниться?

54. В этой предельной и окончательной реальности
Нет никаких норм и правил.

55. Сделай сознание гармоничным и равновесным —
Все порожденное им перестанет быть.

56. Все колебания и сомнения будут вычищены до конца —
Истинное доверие установится сразу твердо.

57. Ничего не осталось из наших уз —
Привязываться некому и не к чему.

58. Все подобно пустому пространству сияет собственным светом,
При этом сила сознания не утруждается вовсе.

59. Здесь нет места мышлению и логическому выводу,
Трудно здесь вообразить обыденное сознание [18] и чувственное восприятие.

60. В истинной реальности дхармового мира [19]
Нет ни «я», ни «другого».

61. Чтобы непосредственно достичь гармонии с этим,
Следует сказать только: «Недвойственность».

62. Недвойственность — значит тождественность,
Нет ничего, что бы она не объяла.

63. Мудрецы всех десяти сторон света [20]
Равно вступают в действительность эту.

64. Эту действительность нельзя ни взрастить, ни уменьшить,
В едином акте сознания она объемлет мириады лет.

65. Нигде не находится она, но всюду присутствует:
Десять сторон света прямо перед твоими глазами.

66. Предельно малое тождественно предельно великому,
Ложно установленные свойства миров сметены.

67. Предельно великое тождественно предельно малому,
Нет даже тени межей и границ.

68. Наличие поистине тождественно отсутствию [21],
Отсутствие поистине тождественно наличию.

69. Если нечто представляется тебе иным,
Оно недостойно твоего внимания.

70. Одно — это Всё.
Всё — это Одно.

71. Если можешь постичь это,
Может ли возникнуть мысль о несовершенстве?

72. Истинное сознание — это недвойственность,
Недвойственность — это истинное сознание.

73. Дао-Путь отсекает тенеты речей и слов,
В нем нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Истина — в китайском оригинале здесь употреблено слово «жу», являющееся переводом санскритского «татхата», «таковость», реальность как она есть, вне и помимо рефлектирующего и заблуждающегося сознания. В контексте учения «Письмен» «таковостью» является само сознание в его подлинной природе, тождественной природе Будды (фо син). Таким образом, дословный перевод данного пассажа должен быть таким: «Только потому, что [мы] [нечто] схватываем, а [нечто] отбрасываем, [мы] не [обладаем постижением] того, что есть на самом деле».

[2] Слова «остановить» и «покой» в оригинале передаются одним и тем же словом «чжи», что создает непередаваемую по-русски игру слов.

[3] Заблуждения сознания — досл.: «ложного видения» (ван цзянь).

[4] Для слова «объект» в оригинале употреблено понятие «цзин» (санскр. вишая), в индийских философских текстах обозначавшее именно объекты сознания. Для слова «субъект» использовано слово «нэн» (досл.: глагол «мочь») — в данном случае аббревиатура от сочетания «нэн цзянь» (зрящий, воспринимающий), передававшего в философских текстах на китайском языке (особенно школы виджнянавады) идею воспринимающего субъекта.

[5] Вариант перевода: «Охваченные привязанностями теряют возможность переправиться (на другой берег существования, т. е. в нирвану — *Е. Т.*)». Возможность двоякого перевода обусловлена многозначностью слова «ду», которое может обозначать и меру, и переправу.

[6] Здесь обыгрывается известное место из «Ваджраччхедика Праджняпарамита сутры» («Алмазная сутра»): «Татхагата (один из эпитетов Будды, означающий приблизительно «Так Приходящий-Уходящий» — *Е. Т.*) ни откуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и называют Татхагатой». Здесь имеется в виду неописываемость истинной реальности в категориях изменения или становления. Характерно и употребление здесь термина «субстанция» (ти, досл. «тело»), что отражает специфичность подхода китайских буддистов к квалификации сути истинной реальности.

[7] *Беззаботное скитание* (сяо яо) — даосское выражение, восходящее к знаменитому классическому философскому тексту «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н. э.) и означающее полную свободу совершенного человека в его естественности и полном единстве с природой.

[8] *Пороки* (нао, санскр. клеша) — омраченность сознания, его подверженность аффектам. Три основные клеши — моха, рага и двеша (невежество, страстное влечение и гнев).

[9] *Дух* (шэнь) — здесь: психика в целом, психическое. Под «утруждением духа» (лао шэнь) имеются в виду сложные приемы традиционной буддийской психотехники (йоги), осуждавшиеся школой чань как искусственные и создающие новые привязанности (к самой практике).

[10] Имеется в виду ненужность формального отшельничества или даже монашества для достижения пробуждения (просветления).

[11] *Единая Колесница* (и чэн; экаяна) — высшая, наиболее совершенная и универсальная из «Колесниц» — буддийских путей освобождения. Само выражение «Единая Колесница» восходит к «Саддхарма пундарика сутре» («Сутра лотоса Благой Дхармы»), притче о горящем доме.

[12] *Недеяние* (у вэй) — важнейший даосский термин, означающий поведение, не противодействующее природе вещей и спонтанному течению изменений универсума, поведение, предполагающее отсутствие эгоцентрированной целеполагающей активности.

[13] *Сознание* (синь) — досл. «сердце» — стандартный собственно китайский термин для обозначения мышления и психической активности вообще. В переводных буддийских текстах в основном используется для передачи санскритского слова «читта» (психика).

[14] *Просветление* — здесь употреблено слово «у» (японск. сатори), распространенный китайский термин для выражения буддийской идеи пробуждения, просветления.

[15] Досл. «Десять тысяч дхарм — одна реальность как она есть (таковость)», «вань фа и жу».

[16] Самоестественность (цзы жань) — один из важнейших даосских терминов, означающий спонтанно-свободное следование собственной природе без каких-либо предвзятых установок. Это понятие тесно связано с прокомментированными выше терминами «недеяние» (у вэй) и «беззаботное скитание» (сяо яо) — см. примеч. 7 и 12.

[17] Т. е. уничтожить те заблуждения и аффекты, которые препятствуют постижению природы реальности и осознанию своей природы как природы Будды.

[18] Обыденное сознание — в оригинале стоит иероглиф «ши», передающий в буддийских текстах понятие «виджняна», здесь имеющее значение «эмпирические формы сознания».

[19] *Дхармовый мир* (фа цзе, дхармадхату) — универсум в его истинной природе как «космическое» Тело Будды (фа шэнь, дхармакайя, Дхармовое Тело).

[20] *Десять сторон света:* четыре основные стороны света, четыре промежуточные стороны, верх и низ; вся вселенная, весь мир.

[21] Наличие и отсутствие (ю; у) — категории традиционной китайской философии, обычно неточно переводящиеся как «бытие» и «небытие». Наличие (ю) — обозначение наличного бытия мира оформленных вещей, эмпирический мир. Отсутствие (у) — некое потенциальное бытие, лишенное какой-либо оформленности и поэтому недоступное чувственному восприятию. В буддийском контексте могут использоваться (в определенном смысле, метафорически) для обозначения сансары (мира смертей—рождений) и нирваны.

Цзун-ми

О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (Юань жэнь лунь)

Танский период истории китайского буддизма (VII—IX вв.) часто называют его «золотым веком». И действительно, именно в это время завершается формирование буддийской традиции в Китае, появляются и переживают свой расцвет такие школы, как хуаянь, фасян, чжэнь янь, окончательно формируется школа чань. В это время трудами таких переводчиков, как Сюань-цзан и И-цзин, завершается в целом формирование китайского буддийского канона. Таким образом, к концу IX в. буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет, после которого постепенно начала клониться к упадку (начало этому процессу положили антибуддийские акции императора У-цзуна в 845 г., после которых была подорвана экономическая мощь сангхи). Следовательно, буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма и поэтому представляет особый интерес для исследования духовной культуры традиционного Китая.

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780—841) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья. Цзун-ми был патриархом школы хуаянь (санскр. аватамсака), основавшей свое учение на одноименной индийской сутре. В учении «Аватамсака сутры» сочетаются положения двух ведущих школ буддизма Махаяны — мадхъямика и виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлективного бытия (татхата, кит. жу). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX в., привело к формированию доктрины Татхагатагарбхи (кит. жулай цзан, дословно «Лоно Татхагаты»; Татхагата — один из эпитетов Будды) как абсолютного и единого субстратного сознания.

На основе данной доктрины китайские мыслители школы хуаянь разработали своеобразное холистическое учение, рассматривающее мир как единый универсум (фа цзе, дхармадхату), все элементы которого образуют единое целое, полностью присутствующее, в свою очередь, в каждом из них. Идеология хуаяньского буддизма и определила все мировоззрение Цзун-ми.

Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы чань ветви «хэцзэ», которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха чань Хуэй-нэна (ум. в 712 г.) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

Цзун-ми принадлежат многочисленные сочинения как по хуаяньскому учению, так и по специфическим чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания, оцениваемых как высшие, совершенные с позиций буддийского учения (психотехника). В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую медитацию как практическую сторону хуаяньского учения, что видно из его выделения в буддизме двух аспектов: «учения» (цзяо) — школа хуаянь и «медитации» (чань) — школа чань.

Вместе с тем сочинения Гуйфэн Цзун-ми ценны не только как источники для изучения философии школы хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод (паньцзяо) рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент.

Причиной, породившей эту традиционную историко-философскую концепцию, была апологетическая задача, стоявшая перед Цзун-ми, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, — показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае — хуаяньского варианта буддизма). Подобная задача приобретала тем не менее большую

актуальность в условиях острой конкуренции между различными школами, каждая из которых стремилась поэтому доказать не только свою древность, но и свое исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности Учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины. Из исторического контекста становится понятна представленная Цзун-ми самооценка хуаяньской традиции как совершенного и целостного (юань чэн) буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате «О началах человека», используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека» весьма интересен также и как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель Цзун-ми имеет антропологический характер: каковы истоки и начала человека, и в чем причины его телесного (шэнь) существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм; во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных, не хуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина «небожителей» (жэнь тянь цзяо) — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения; 2) учение хинаяны (сяочэн) и две махаянские школы; 3) виджнянавада, или дхармалакшана (фа сян) и 4) шуньявада (мадхъямика), названная Цзун-ми «учением о разрушении свойств» (по сян цзяо). Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения, а четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается «корректной» в определенных границах — в качестве одного из моментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун-ми, ущербность иных — не хуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата.

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции:

1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному и

2) принцип соответствия хронологической последовательности становления буддийских учений и возрастания их истинности и содержательности.

Итак, Цзун-ми отождествляет логику изложения и реальную историческую последовательность рассматриваемых им учений, причем логический аспект выступает у Цзун-ми как основной; логика изложения определяет историческую последовательность школ и направлений.

Различные теории и школы религиозной философии буддизма воспринимаются, следовательно, Цзун-ми не в качестве независимых и самодостаточных направлений, а в их взаимосвязи, как соподчиненных моментов единого целого.

Ниже вниманию читателей предлагается полный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека». Он переводится на русский язык впервые. Перевод выполнен по изданию: Тайсё синсю дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707—710.

* * *

Мириады одушевленных [1] существ [так же трудно сосчитать, как и части огромной массы из] смешанных и спутанных [элементов], но каждое из них возвращается к своему корню [2]. Мириады вещей в беспорядке и путанице, но каждая возвращается к своей основе. Ведь не бывает так, чтобы не было основы и корня, но были бы ветви и вершина. А тем более невозможно отсутствие корня и истока у са́мого одушевленного существа, пребывающего в центре творящей триады [3].

Кроме того, [говорится]: «Знающий людей мудр, а знающий себя просветлен» [4]. Так, я обретаю человеческое тело, но не знаю, откуда я сам пришел. Как же могу я познать удел других поколений!? Как же могу я познать дела людей прошлого и настоящего в Поднебесной?! Поэтому я несколько десятилетий изучал науку учителей, [проповедующих] непостоянное [5], всесторонне рассмотрел и внутреннее, и внешнее [6], чтобы понять истоки своего телесного существования. [Возжелав] обратиться

к истоку, я не удовлетворяюсь [возможностью] по плоду узнать о том, каков корень. Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм, о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном [от них] знают только лишь то, что единая пневма[7] изначального хаоса[8] разделилась надвое, [породив] инь и ян[9]. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека[10]. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее[11]. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму.

Изучающие буддийский закон, однако, говорят о близком [к ним], как о том, что человек получает это тело как результат[12] дел[13], совершенных в предыдущей жизни, о далеком же [от них], как о том, что [совершение] дел, в свою очередь, происходит от заблуждения, вовлекающего в круговорот существования, в свою очередь восходящему к алайя-сознанию[14], которое и является корнем, и основой телесного существования. Все эти утверждения исчерпывают [имеющееся ныне у людей] знание, но тем не менее не вскрывают истинной сущности [бытия]. Ведь Конфуций, Лао-цзы и Шакьямуни — все они являются наивысшими совершенными мудрецами. Следуя [задачам] своего времени, они откликались [на нужды] всего сущего и создали учения, которые отличаются [по предлагаемым] ими путям, ведущим к цели. Они накапливали как внутреннее, так и внешнее, чтобы принести пользу всему множеству народа, и побуждали к совершению мириад [добрых] дел, прозревали [сущность] причин и следствий, исчерпывали знание о мириадах дхарм, всесторонне изъясняли, в чем корень, [а в чем] вершина в появлении жизни[15]. Хотя в мыслях всех совершенномудрых содержится учение как об истинной сущности, так и о ее преходящих проявлениях, в первых двух учениях[16] содержится только лишь знание о преходящих явлениях. Учение же Будды соединяет в себе знание и об истинной сущности, и о ее преходящих проявлениях. Цель этого учения — содеять мириады [благих] дел, искоренить зло, вознаградить за добро и совместно упорядочить все сущее. Таким образом, всем трем учениям нужно почтительно следовать. Но если [человек] стремится постичь [природу] мириад дхарм, исчерпать [познание] принципов и без остатка познать природную сущность вплоть до ее корня и истока, то [ему следует обратиться] к буддизму, который только и может всесторонне разрешить эти вопросы. Однако ныне ученые мужи придерживаются каждый только одного лишь учения, а буддийские наставники все еще заблуждаются относительно истинного смысла учения. Поэтому они не могут проникнуть к изначальным истокам Неба, Земли, Человека и [всех] вещей.

Я ныне вновь попытаюсь, опираясь на принципы учения о внешнем и внутреннем, исчерпать знание о мириадах дхарм.

Исходя вначале из мелкого, [я постараюсь] достичь глубокого, [попытаюсь] от постижения учения о преходящих явлениях перейти, отбросив его, к проникновению в [скрытую] сущность, дабы дойти до самого корня. Затем, опираясь на понятую [суть совершенного] учения, я покажу, в чем смысл вовлечения жизни в круговорот бытия, и смогу таким образом, завершив знание [о корне], постичь и вершину (вершина — это Небо, Земля и Человек[17]. В этом сочинении четыре главы. [Его] название — «О началах человека». — *Авт.*).

Глава I

Об уничтожении приверженности к мелкому

([т. е.] об изучающих конфуцианство и даосизм. — *Авт.*)

Конфуцианство и даосизм — эти два учения утверждают, что люди, животные и существа других типов все порождены, сформированы и вскормлены Великим Дао — пустотой и отсутствием[18]. Они говорят, что Дао берет за образец самоестественную спонтанность[19] и рождается в изначальной пневме[20]. Изначальная пневма порождает Небо и Землю, а Небо и Земля рождают все сущее. Поэтому глупость, мудрость, знатность, ничтожество, бедность, богатство, страдание, радость — все это ниспослано Небом или же обусловлено временной предопределенностью[21]. Поэтому после смерти [любое существо] вновь возвращается к Небу и Земле, вновь идет к пустоте своего отсутствия. Таким образом, сущность доктрины внешних учений заключается в признании наличия тела как основы совершения всех видов действий, а не в рассмотрении изначальной основы телесного существования. То, что говорится ею о всем сущем, не выходит за пределы их существования в зримых [материальных] формах. Хотя [этими учениями] и указывается, что Великое Дао является корнем [сущего, но в них] нет готовности прояснить, в чем заключаются причины и условия следования [истинному миропорядку] и противодействия [ему], возникновения и исчезновения, чистоты и скверны. Поэтому изучающие [эти доктрины] не знают, что все это лишь преходящие явления, и держатся за подобные наставления, как за истину.

Теперь попробую взять эти учения и опровергнуть их.

Говорится, что все сущее рождено Великим Дао — отсутствием и пустотой. Великое Дао — это корень рождения и смерти, мудрости и глупости и основа радости и беды, горя и счастья. Основа и корень — [так называют] вечно существующее. Если все это так, то тогда от горя, смуты, беды, глупости

никоим образом нельзя избавиться, а счастье, процветание, доброта и мудрость не могут принести никакой пользы. Каким же в таком случае образом использовать учения Лао-цзы и Чжуан-цзы?!

Опять-таки это значит, что Дао вскормило тигров и волков, зачало тиранов Цзе и Чжоу[22], обрекло на раннюю смерть Янь Хуэя[23], постепенно ввергло в бездну [гибели] Бо И и Шу Ци[24]. Как же тогда называть его достойным преклонения?

Еще говорят, что все сущее рождено естественными и спонтанными трансформациями[25] и [ни одна вещь] не зависит ни от причин, ни от условий[26]. Но в таком случае все вообще беспричинно, [поскольку сущее] только откликается жизнетворящим трансформациям. Тогда можно сказать, что камни откликаются им и рождают траву, трава рождает людей, люди рождают животных и так далее. А ведь отклик жизни не знает ни «до», ни «после», проявляется, не зная ни «рано», ни «поздно». Но тогда, значит, святым-бессмертным[27] не нужно поддерживать себя киноварными снадобьями[28], правителю [эпохи] великого благоденствия[29] не надо опираться на мудрых и талантливых, а принципы гуманности и справедливости никоим образом нельзя усвоить благодаря обучению и повторению [пройденного]. Но почему же тогда Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу-гун и Конфуций[30] установили, что принципы и нормы утверждаются благодаря обучению?

И еще говорят: всё произошло, родилось и сформировалось из изначальной пневмы. Если бы это было так, то стихийно родившийся дух не мог бы ни обучаться, ни размышлять. Но почему же тогда даже новорожденные могут уже испытывать любовь и отвращение и проявлять непослушание?

Если же говорят, что подобная стихийность имеет спонтанно-самоестественный характер и каждый может по своему желанию любить, ненавидеть и так далее, то тогда все могли бы произвольно проявлять [все] пять добродетелей[31] и знание [всех] шести искусств[32]. Почему же в таком случае приходится полагаться на такие [излишние] приемы, как обучение и повторение, чтобы достичь совершенства в них?! Если бы жизнь была стихийным получением пневмы, а смерть — ее спонтанным лишением, то кто бы тогда [после смерти] мог стать духом или демоном[33]?

Тем не менее, если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после [физической] смерти — это совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни. Поэтому люди молятся и совершают жертвоприноше-

ния, чтобы обрести долголетие: об этом гласят и тексты древней классики, а еще больше повествуют те, кто умирал, а потом вновь ожил; они и рассказали [нам] о мрачных стезях иного мира. Были и такие, которые после смерти беспокоили [своих] жен и детей и расплачивались за ранее совершенное [по отношению к ним] добро или зло. Такое бывало в древности, случается и ныне.

Некто из сторонников внешних учений, желая поставить меня в затруднение, [однажды] сказал: «Если бы люди умирали и становились демонами, то с древности их накопилось бы столько, что они заполнили бы все улицы и переулки, и кто угодно видел бы их. Разве это не так?»

Я ответил: «Люди после смерти идут шестью путями[34] и не обязательно все становятся демонами. А демоны после своей смерти вновь становятся людьми, и так далее. Как же иначе [объяснить то, что] с древности постоянно существует сонм демонов?»

К тому же основа пневмы Неба и Земли лишена сознания. Если люди получают только лишенную сознания пневму, то откуда же они стихийно получают сознание? Ведь травы и деревья тоже получают пневму, так почему же они лишены сознания?!

Еще говорят: бедность, богатство, знатность, ничтожность, мудрость, глупость, добро, зло, счастье, горе, удача, беда — все это зависит от Небесного предопределения. Но если это так, то почему же согласно дарованным Небом предопределениям бедных много, а богатых мало, ничтожных много, а знатных мало? Если разделение на то, чего много, а чего мало зависит от Неба, то почему же Небо не относится ко всем одинаково? А тем более бывает, что беспутный человек знатен, а порядочный ничтожен, безнравственный богат, а добродетельный беден, строптивый процветает, а справедливый страдает, гуманный безвременно гибнет, а жестокий наслаждается долголетием. И так вплоть до того, что следующий должным принципам терпит поражение, а лишенный их — возвышается. Если всё это зависит от Неба, то, значит, Небо возвышает беспринципных и губит следующих должным принципам. Как же говорить о [справедливости] наград при недостатке счастья, добра и успеха и о [справедливости] наказаний при избытке бед, беспутств и злодеяний? Опять же если все беды, смуты, бунты и строптивость тоже зависят от Неба, то это означает, что совершенномудрые, распространяя свои учения, наложили бремя обязанностей на человека и не наложили бремени обязанностей на Небо, возложили вину на сущее, но не возложили вину на [Небесное] предопределение, а такой [несправедливости] не должно быть.

Если это так, то когда «Ши цзин»[35] обличает правление, основанное на смуте, когда «Шу цзин»[36] восхваляет путь истин-

ного монарха, когда «Ши цзи» [37] призывает к миру и служению правителю, когда «Юэ цзин» [38] провозглашает преобразование нравов, то разве могут [эти восхваления, порицания и призывы] считаться превознесением воли Неба и соответствием самой сердцевине перемен и трансформаций [сущего]?! Всё это означает, что знание только этих учений еще не может дать [истинного] понимания начал человека.

Глава 2

Об отбрасывании всех односторонних и мелких учений

(рассмотрение тех буддийских учений, которые не уясняют [истинного] смысла буддизма. — *Авт.*)

Буддизм, если смотреть на него в плане перехода от поверхностных учений к глубоким, включает [в себя] всего пять [учений разной] степени [глубины].

Первое — учение небожителей [39], второе — учение Малой Колесницы [40], третье — учение Великой Колесницы [41] о дхармовых свойствах [42], четвертое — учение Великой Колесницы об уничтожении свойств [43] (эти четыре рассматриваются в этой главе. — *Авт.*). Пятое — это учение Единой Колесницы [44], проясняющее суть природной сущности [человека] (это учение рассматривается в третьей главе. — *Авт.*).

1. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах [45], [обретении] результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях. Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний [46] после смерти низвергаются в ад [47]; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами [48], а совершившие наиболее легкие прегрешения рождаются животными. Поэтому Будда преподал миру учение о пяти постоянствах [49] (хотя в Индии форма [внешнего] выражения учения для мирян отлична от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличий и относительно [понимания] гуманности, справедливости и других [добродетелей из числа] пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а туфани [50] расслабляют руки и дают им [свободно] висеть вдоль тела. — *Авт.*) и наказал придерживаться пяти обетов [51] (не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить опьяняющих напитков и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа, и пневмы. — *Авт.*).

(Таким образом, [через соблюдение обетов] обретаются три спасительные стези, одна из которых — путь к рождению человеком. Те же, кто совершают десять наивысших благих деяний [52], соблюдают заповеди и [всегда ведут себя] тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес [53] мира желаний [54]; практикующие четыре [вида] дхьяны [55] и восемь видов сосредоточения [56] рождаются на небесах мира формы и не-формы [57] (в изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов [58]. — *Авт.*); эти области отличаются от перечисленного выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели [59] ведь не знают даже о верхушке, где уж им пытаться доискиваться до корня! Поэтому для обывателей учение таким образом объясняет истоки человеческого существования. (Ныне излагая доктрины буддийских сутр [60], [я также] выбираю в качестве примеров [только самое] необходимое. — *Авт.*). Вот каково так называемое учение небожителей (так, [согласно ему], бывает три рода деяний: первый — дурные деяния, второй — благие, третий — нейтральные [61]. Результат [они] приносят в трех временах: сразу же [62], в текущей жизни и [в одной из] последующих жизней. — *Авт.*).

Согласно содержанию этого учения, деяние является корнем телесного существования. Ныне, критикуя его, скажу: «Если исходить из того, что совершенные деяния определяют получение [того или иного] тела на одном из пяти путей, то никогда нельзя выяснить, кто творит [то или иное] деяние, а кто испытывает его последствия. Если вот этих глаз, ушей, рук, ног достаточно, чтобы совершать деяния, то и [испытывать их последствия должны] соответственно глаза, уши, руки и ноги скончавшегося. Разве вам не приходилось слышать, как говорят, что [в действительности субъект деятельности], совершающий поступки — это [не тело], а психика [63]. Но что это за психика? Иногда говорят, что это [его материальный носитель —] телесное сердце. Но телесное сердце вещественно и связано с внутренними органами тела. Как же оно может двигаться и входить в глаза и уши, оценивая [как бы] извне, что является праведным, а что — порочным? Если же неизвестно, что праведно, а что порочно, то как же можно отречься от суеты? Кроме того, сердце вместе с глазами, ушами, руками, ногами составляет телесную сущность. Как же оно [может в таком случае] обеспечивать взаимопроникающее движение и взаимный отклик, будучи одновременно и причиной совершения поступков?

Если же сказать, что радость, гнев, любовь и ненависть воздействуют на тело и речь, повелевая быть им субъектами действия, то следует учесть, что радость, гнев и другие чувства то возникают, то исчезают и сами по себе лишены субстанциальности. Так как же они могут главенствовать в качестве субъектов действия? Речи с подобными утверждениями [вовсе] не соответствуют действительности.

Если же подойти к этому [вопросу] с другой стороны, иначе попытаться дойти до сути, то можно предположить, что и психика, и тело сообща могут быть субъектом действия. Но если это тело [уже] умерло, то кто же испытывает последствия [совершенных поступков в виде] горя или радости? Если сказать, что после смерти обретается новое тело, то не получится ли тогда так, что тело и психика в настоящей жизни совершают преступления или [творя благо] устремляются к счастью, а расплачиваться за них горем или радостью приходится телу и психике, [обретенным] в следующем рождении? В соответствии с этим получается, что устремлявшийся к счастью понесет огромный ущерб, а совершавший преступления получит огромную удачу. Разве принятие [в качестве истинного] подобного духовного принципа не будет свидетельствовать о том, что это не есть истинный путь? Поэтому изучившие и принявшие это учение не получают [подлинного] понимания [сущности] корня телесного существования, хотя и верят, что его причиной является действие.

2. Учение Малой Колесницы [64] гласит о том, что материя [65] — плоть и тело, а также психика [66] — мысль и суждения благодаря безначально действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают, безгранично продолжая свою взаимную преемственность.

Как бегут струйки воды, как горят язычки пламени в светильнике, так тело и психика по видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А все глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимают за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность]; (алчной [привязанностью] называют стремление добиться выгоды, чтобы прославить себя. — *Авт.*), гнев (гнев — это чувство ненависти к тому, что устрашает, угрожает или вредит «я». — *Авт.*) и невежество (отсутствие истинного принципа рассуждения. — *Авт.*) — эти три яда [67]. Три яда толкают помыслы и подвигают тело и речь на совершение всех видов действий. Когда действия совершены, то их последствий нельзя избежать. Поэтому обретается новое телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей (в соответствии с тем, с чем соотносятся данные конкретные действия. — *Авт.*). Получение телесного существования в трех мирах [68], благих или дурных местах (в соответствии с совокупностью действий. — *Авт.*) обусловлено тем, что [существа] вновь хватаются за [иллюзию] «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, пожинаются их плоды. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь, смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть их формирование, становление, разрушение, пустота, а после пустоты — новое формирование.

(О том, как из кальпы [69] пустоты формируется мир, гимн [70] гласит следующее: в мире пустоты поднимается великий ветер, [веющий] в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша [71], его природа подобна алмазу и нерушима. Он называется поддерживающим мир ветром. Златоцветные облака небес сияния и звучности [абхасвара] распространяются на три тысячи миров. Идет дождь, [струи которого толсты], как оси телеги, ветер прекращается, и не слышно, как он льется. Он [заполняет] глубину в одиннадцать лакша. Вначале создается алмазный мир. После этого дождь, стекающий из златоцветных облаков, наполняет его изнутри. Вначале создается мир Брахмы, затем — [другие], вплоть до неба Ямы [72]. Из бушующего ветра и чистых вод формируются [мировая гора] Сумеру и семь железных [горных поясов вокруг нее]. Из водной мути — [другие] горы и земли, четыре материка и [прочее] вплоть до [ада-] нирайа. Соленое море снаружи окружает [эти земли]. Так устанавливается поименованный по [четырем] сторонам света сосуд [вещественного] мира. Когда проходит один [период] возрастания и убывания [73], то [процесс доходит] до [миров] счастья второй дхьяны [74]. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки [75] и лесной тростник, а потом у них [появляются] запасы обработанного риса. И малые, и великие имеют свою выгоду. Происходит разделение мужского и женского полов, размежевываются поля, устанавливается власть государей, ищутся сановники им в помощь. Так, одно за другим, появляются все рода [сущего].

Время прохождения следующих девятнадцати периодов возрастания и убывания, то есть всего двадцати [периодов], называется кальпой созидания.

В трактатах говорится, что кальпа мира пустоты — это то, что даосское учение, говоря о Дао-Пути, называет пустотой и отсутствием. Так, субстанция Дао-Пути покойна, всеозаряюща, одухотворена и всепроникающа, и она отнюдь не является пустотой и отсутствием [76]. Господин Лао [-цзы] [77], то ли заблуждаясь, то ли с умыслом, стремясь отсечь людские страсти, указывал на мир пустоты как на Дао-Путь. Великий ветер в мире пустоты — это и есть единая пневма [первозданного] хаоса. Поэтому [Лао-цзы] говорит: «Дао-Путь рождает одно» [78]. Златоцветные облака — это начало телесного оформления пневмы, то есть Великий Предел. Стекающий вниз дождь — это сгущение пневмы инь. Силы инь-ян приходят в гармоническое единство друг с другом и могут обрести порождающую творческую способность. Миры от небес Брахмы до Сумеру — это то, что [даосы] называют Небом. [Водная] муть — это Земля. Вот и «одно рождает два». Существа от [мира] счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождают три». Так устанавливается вселенская триада [79]. От земляных лепешек до всех родов [сущего] — это как раз то, [о чем говорится]:

«Три рождают мириады вещей». Вплоть до времени трех августейших государей [80] все были вынуждены жить в пещерах и находить пропитание на лугах, и никто еще не умел добывать огонь. По той причине, что в те времена не было знаков письма, чтобы делать записи, предания людей последующих поколений о них лишены ясности, в них есть только кружение от ошибок к заблуждениям. Сочинения всех философов по этому поводу содержат все виды самых разноречивых сведений. Буддизм постиг и проник в суть трех тысяч миров, но не склонил [к своему учению] всю Великую Танскую [империю] [81]. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений [82] не полностью согласуются [между собой].

«Пребывание» — это кальпа пребывания. [Она] длится двадцать [периодов] возрастания и убывания.

«Разрушение» — это кальпа разрушения. Также длится двадцать [периодов] возрастания и убывания. За девятнадцать [периодов] возрастания и убывания гибнут все живые существа, за один [последний период] возрастания и убывания гибнет мир-сосуд. Он может погибнуть от трех стихий: огня, воды и ветра.

«Пустота» — это кальпа пустоты. В течение еще двадцати [периодов] возрастания и убывания в пустоте нет ни миров, ни кого бы то ни было из живых существ. — *Авт.*).

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [живые существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

(Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления данного мира и говорит о ней как о «пустоте и отсутствии, хаосе, единой пневме», называет ее изначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириадов кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона, [доктрина] Малой Колесницы превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [традиций]. — *Авт.*).

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что в действительности не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики.

Теперь, осуществляя анализ, отмечу, что материя состоит из земли, воды, огня и ветра — четырех великих [первоэлементов], а психика состоит из четырех скандх [83]: ощущения (может ощущать приятное и неприятное. — *Авт.*), мысли (может воспринимать образы. — *Авт.*), [психической] деятельности

(может быть субъектом действия, пребывающим в постоянной текучести. — *Авт.*) и сознания (может понимать различия. — *Авт.*) [84].

Если каждое из этих начал является «я», то значит, что есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа и волосы, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] психики также далеко не одинаковы: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего на круг имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. Есть и еще многое множество вещей того же рода. Как же тогда узнать, что следует принимать за «я»? Если все это отдельные «я», значит [во мне] есть сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме этого, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм [85]. Они непостоянны и изменчивы, толкают к конструированию «я», но это не достигается. И тогда, наконец, прозреваешь, что это телесное существование есть не что иное, как упорядоченное сочетание свойств, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого человеческого «я» [86].

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, соблюдает обеты (истина о познании страдания. — *Авт.*)? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах омрачения [в соответствии с совершенными] добрыми или злыми делами, но благодаря усвоению учения об отсутствии «я» они становятся мудрыми (истина о пути. — *Авт.*), уничтожают вожделение и прочее и прекращают все виды действий и достигают [познания] пустоты «я» и истины как она есть [87] (истина о прекращении. — *Авт.*) и тогда обретают плод архатства [88]. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются все страдания. Согласно этому учению, материя и психика — это две формы, а также вожделение, невежество и гнев считаются корнем телесного существования и основой мира-сосуда. Прошлое и будущее также в основе своей не являются особыми отдельными дхармами.

Теперь, критикуя это [учение], говорю: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрестанных [рождений и смертей] считать корнем телесного существования, то тогда самостное бытие непременно было бы непрерывным. Однако даже если не возникает [какой-либо] дефект пяти видов сознания (область объектов корней [восприятий] берется в качестве причины) [89]. — *Авт.*), все же иногда сознание не функционирует ([оно] исчезает полностью при обмороке, [глубоком] сне. — *Авт.*) При [медитативной] концентрации также [достигается] небо безмыслия]. Небеса мира не-форм также лишены этих

великих [первоэлементов]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от сансары]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования.

3. Учение о свойствах дхарм, [относящееся] к Великой Колеснице, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен бесспорно имеют восемь видов сознания [90] и среди них восьмое — алайя-сознание является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует и семена телесного существования, и мира-сосуда. Оно, трансформируясь, порождает [остальные] семь видов сознания, и все они могут, трансформируясь, являть себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены каких-либо сущностных дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что по причине следов-впечатлений [91] [сознания], разделяющих его на «я» и «дхармы», все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы» [92]. По причине лишенной просветления извращенности шестого и седьмого сознания [93], все обусловленное этим держится за [веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Как в ночном сновидении (а также при серьезной болезни сознание мутится, и другие вещи и люди видятся иначе, [чем в нормальном состоянии]. — *Авт.*) [по причине] (когда познается только созданное погруженной в сон мыслью. — *Авт.*) силы, порождающей ночное сновидение, сознание как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как реально существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково и мое телесное существование. Оно создано только трансформациями сознания.

По причине заблуждения [люди] держатся за [веру] в то, что «я» и все внешние объекты [в действительности] существуют. Отсюда возникает неведение и совершение действий, [ведущих] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей (столь же необъятному, как об этом говорилось выше. — *Авт.*). Просветление разъясняет принцип этого. Тогда сразу понимаешь, что свое собственное телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования (то, что здесь осталось непонятым, будет подвергнуто критике ниже. — *Авт.*).

4. Учение о сокрушении свойств, [относящееся] к Великой Колеснице [94], сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] учений Великой и Малой Колесниц свойствам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя (рассуждения о сокрушении свойств основано не только на всех разделах праджня [-парамиты], но присутствует и во

всех [других] сутрах Великой Колесницы. Выше рассмотренные три учения или предшествуют им или следуют за ними. Это учение сокрушает все, чего они придерживаются, и не имеет ограниченной фиксации [на чем-то одном]. Поэтому Нагарджуна [95] установил два типа [интерпретации] праджня [-парамиты] [96]: во-первых, общую, а во-вторых, не-общую. Общая соответствует совместным взглядам, вере и пониманию [последователей] обеих Колесниц. По причине сокрушения приверженности к дхармам обеих Колесниц [установлена] не-общая [интерпретация], которая разъясняется только бодхисаттвам по причине таинственного откровения в ней природы Будды. Поэтому два индийских учителя [теорий] трактатов Шилабхадра и Джнянапрабху установили учения для трех периодов, устраняя это учение о пустоте. Иногда говорят, что оно появилось раньше учения школы «только сознания», [учащей о] свойствах дхарм, а иногда говорят, что после него. Здесь принимается тот взгляд, что после него. — *Авт.*).

Вначале, критикуя [учение «только сознания»], сторонники этого учения [говорят: «Сфера [объективного] мира, [подверженная] трансформации — это ложное. Сознание, которое обладает способностью трансформировать — это истинное. Если исходить из того, что одно есть, а другого нет (начиная отсюда с помощью примеров сокрушают [эту доктрину]. — *Авт.*), то тогда выходит, что [представляющая] мысль в сновидении и [воспринимаемые] зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то значит, что видящее сновидение сознание — не вещи, [видимые в сновидении], а вещи — не сознание, [видящее сновидения]. Когда наступает пробуждение, [погруженное] в сновидение [сознание] исчезает, а вещи, [видимые] в сновидении, должны [в таком случае] остаться. А раз эти вещи не являются [плодом] сновидения, то они должны считаться истинными вещами. Если [образы] сновидения [тем не менее] не являются [реальными] вещами, то как можно считать их [наделенными сущностными] свойствами? Поэтому то, что воспринимается в сновидении, — это [представляющее] сознание, [погруженное] в сон, и вещи, [видимые] в сновидении, — в соответствии [с проведенным различием] на обладающее способностью видения и тем, что воспринимается зрением.

Если придерживаться этого принципа, то получается, что и то, и другое равно пусто и ложно; и в том, и в другом нет ничего [сущностного и истинного]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности [существование], и оно не имеет собственной природы — такова причина этого».

Поэтому «Трактат о срединном видении» [97] гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной [чем-либо], кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще он гласит: «О дхармах,

порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты».

«Трактат о возникновении веры»[98] гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сознания и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных свойств у всего мира объектов».

Сутра[99] гласит: «Все, что наделено свойствами, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех свойств, и называют Буддами» (подобные этим строки характерны для [всего] собрания канонических текстов Великой Колесницы. — *Авт.*).

Если применить это к проблеме истоков телесного существования, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя и это учение, скажу: «Если и сознание, и сфера объектов равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять же, если нет никаких реальных дхарм, то опираясь на что [возникает] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные сущностными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил о том, что [представляющая] мысль сновидения и сфера объектов сновидения равно пусты и ложны, [не должны бы] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение должно непременно опираться на спящего человека?

Теперь [замечу], что если ограничиться [только тем], что сознание и сфера объектов равно пусты, то не будет достигнуто проникновение в то, какова опора проявления ложного. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но и они еще не проясняют истинную одухотворенную природу.

Поэтому «Сутра барабана Дхармы»[100] гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать» (остается — то есть сохраняется еще не понятый смысл. — *Авт.*).

«Сутра большого объема»[101] гласит: «Пустота — это первые врата Великой Колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, вначале мелкие, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их все же не довели до конца самопознание, называю все [эти учения] мелкими. Из-за того, что они уверены, что [постигли все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о мелких и односторонних».

Глава 3

Непосредственное прояснение истинного истока

(учение, постигшее истинную суть буддизма. — *Авт.*)

5. Проясняющее [истинную] природу учение Единой Колесницы[102] гласит: «Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного сознания. [Это сознание] безначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, все постигает и обладает постоянным знанием. Его также называют природой Будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего[103]. Из-за безначального ограничения омраченное сознание омрачает его, и оно лишается самосознающего знания. Тогда оно оказывается во власти профанических свойств и по этой причине погружается в совершение действий и ввергается в страдания [чередующихся] рождений и смертей. [Обретшие] великое пробуждение, сострадая, говорят, что все [это] пусто и реализуют чистоту и покой одухотворенно постигающего истинного сознания, всецело тождественного [сознанию] всех Будд. Поэтому «Сутра величия цветов»[104] гласит: «О сыны Будды! Нет ни одного живого существа, которое не было бы наделено мудростью Так Приходящего. Однако цепляющиеся за омраченное сознание не могут реализовать ее. Если же отсечь омраченное сознание, то всеобъемлющая мудрость, самоестественная мудрость, не знающая препятствий мудрость сразу же проявится. Даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр. А разве пылинки можно сравнить с живыми существами?! А сутры разве можно сравнить с мудростью Будды?!» И ниже также говорится: «В это время Так Приходящий во всеобъемлющем созерцании узрел всех живых существ всего мира дхарм[105] и так сказал: «Воистину удивительно! Воистину удивительно! Все эти живые существа как бы имеют в себе мудрость Так Приходящего, но из-за заблуждений и омраченности не видят ее. Я как раз буду для того наставлять святому пути, чтобы навеки отсечь у них омраченное сознание, и тогда они уже в теле [этой жизни] узреют безбрежную мудрость Так Приходящего и не будут отличаться от Будд».

Оценивая это, скажу так. Я и другие [существа] в течение многих кальп не встречали истинного учения, не могли вернуться к истокам своего телесного существования, а вместо этого держались за пустые и ложные свойства и охотно [погружались] в профаническое [существование и возрождались] то как скоты, то как люди. Ныне же мы приблизились к высшему учению, чтобы дойти до своих истоков и в совершенстве осознать, что изначально мы являемся Буддами. Поэтому мы должны совершать действия, опираясь на деяния Будд, чтобы

соединить наши сознания с сознанием Будды, вернуться к корню, возвратиться к истоку [106], отторгнуть все обыденные привязанности. «Уменьши и уменьши это вновь», чтобы достичь самоестественности и недеяния [107]. [Того, кто] отзывается на призыв любой из песчинок Ганга, называют Буддой. Должно знать, что заблуждение и просветление едины в истинном сознании. О, сколь велики сокровенные врата истоков человека, ведущие сюда!

(Так Будда проповедовал [рассмотренные] выше пять учений, то о постепенном [просветлении], то о внезапном. Если есть механизм равновесия среднего и низшего, то можно двигаться от мелкого к глубокому, постепенно плавно увлекая [других за собой]. Вначале проповедовалось первоначальное учение, чтобы отстранить людей от зла и утвердить в добре. Потом проповедовались второе и третье, дабы побудить их к отказу от скверны. И в конце проповедовались четвертое и пятое, чтобы сокрушить свойства и прояснить [истинную] природу, дабы побудить [людей] к возвращению к реальному. Когда опираются на учение об истинном и совершенствуются, тогда [люди] достигают состояния Будды. Если же начать с наивысшей изначальной мудрости, то [за этим воспоследует] движение от корня к верхушке. Об этом говорят так: сразу же опираясь на пятое [учение], мгновенно указать на субстанцию истинного сознания. Когда субстанция сознания прояснена, тогда [возникает] осознание пустоты и ложности всего [мирского] и [осознание] исконной пустотности и покоя [истинносущего]. Однако из-за того, что по причине [наличия] заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсечь злое и совершенствоваться в благом, совершенствоваться в благом и покончить с неведением, вернувшись к истинному. Когда неведение исчерпано, то истинное [обретает] завершенную целостность. Она называется Буддой в [его] Дхармовом Теле [108]. — *Авт.*).

Глава 4

О возможности связать начала и концы

(о возможности возведения к единому истоку отброшенное ранее и утвердить его истинный смысл. — *Авт.*)

Хотя истинная природа и является корнем телесного существования, жизнь возникает благодаря наличию причинности и нельзя бесконечно пренебрегать телесными свойствами. Однако по той причине, что первоначально [рассмотренные] учения не могли постичь [этого] до конца, [я] шаг за шагом опровергал

их. Ныне же собираюсь связать начала и концы, дойдя до конфуцианства и даосизма и [рассмотреть] их в этом [отношении].

(Начинаю с изложения пятого учения об [истинной] природе и далее перехожу к остальным, классифицируя подобным образом все [прочие] учения. Каждое из них истолковываю и разъясняю в таком отношении. — *Авт.*).

Вначале [имеется] единственная истинная одухотворенная природа. Она не рождается, не умирает, не увеличивается и не уменьшается, не меняется и не трансформируется. По той причине, что в ней сокрыты все безначально заблудшие живые существа, [погруженные] в сон и лишенные самосознающего знания, ее называют Вместилищем Так Приходящего. Наделенное свойствами рождающегося и гибнущего сознание существует благодаря [своей] опоре на Вместилище Так Приходящего (этот аспект описывается четвертым учением о сокрушении этих появляющихся и исчезающих свойств. — *Авт.*). Нерождающееся и негибнущее истинное сознание и рождающиеся и гибнущие омраченные [формы] сознания — оба они находятся в гармоническом единстве и [являются] не тождественными и не отличными; это и называется алайя-сознанием. Это сознание имеет два модуса: просветленный и непросветленный (этот следующий аспект соответствует тому, о чем наставляет третье учение о свойствах. — *Авт.*).

Опираясь на непросветленный [модус], самой первой появляется действующая мысль, ее называют [наделенной] свойством действия. И вновь, благодаря непросветленности относительно изначального отсутствия этой мысли, она трансформируется в обладающее способностью восприятия сознание [эмпирического субъекта] и то, что воспринимается — явленные свойства [объективного] мира. И вновь, благодаря непросветленности относительно того, что эта сфера [объективного] появилась из самого омраченного сознания, [существа] хватаются за нее как за наделенное фиксированным наличием [—подлинным бытием]. И это называется хватанием за дхармы (этот следующий аспект соответствует тому, что проповедует второе учение — Малая Колесница. — *Авт.*).

Благодаря подобному схватыванию соответственно [возникает] представление об отличии между собой и другими и [отсюда] проистекает хватание за «я». По причине наличия свойств хватания за «я» вся сфера таких чувств, как вожделение, любовь, удовольствие [проявляются вместе] с желанием ублажить «я». Сфера таких чувств, как гнев, отвращение, неприязнь, такие свойства, как страх, зломыслие, омраченность, глупость и невежество кружатся по кругу, возрастая и увеличиваясь (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедует учение небожителей. — *Авт.*).

Поэтому дух [тех, кто склонен] к убийству или грабежу, [несомый] колесницей этих злодеяний, возрождается в аду или

среди демонов, скотов и тому подобных [тварей]. С другой стороны, дух тех, кто неотступно думает о муках, вызываемых этими делами или же [людей], добрых по природе, соблюдающих заповеди и прочее, [несомый] колесницей этих добрых деяний, входит в промежуточный мрак[109] и вступает [из него] в материнскую утробу (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедуют конфуцианство и даосизм. — *Авт.*). Люди получают пневму[110] и обретают телесность (в соответствии с этим они считают пневму корнем [всего]. — *Авт.*). Когда есть пневма, то упорядоченно располагаются все вместе и четыре великих [первоэлемента], постепенно формируются все корни — [органы] чувственного восприятия. Когда есть [эмпирическое] сознание, тогда упорядоченно располагаются все вместе и четыре [остальные помимо материи] скандхи, постепенно формируются все [виды] сознания. За десять месяцев [зародыш] полностью формируется и рождается, получая название человека и все, что [относится] к «я» и тому подобное является отныне [лишь] телом и психикой. [Отсюда] поэтому можно узнать, что у тела и психики, у каждого из них, есть свой корень, и когда два эти [начала] соединяются в гармонии, тогда и получается человек как единая [целостность]. Это же по большей части относится к небесным асурам и другим [существам]. Так, хотя [существа] следуя за совершенными делами получают свое тело, от всей совокупности дел зависят знатность и презренность, богатство и бедность, долголетие и безвременная кончина, болезни и здоровье, процветание или упадок, страдания или радость. [Поэтому и] говорят, что следует считать со всей почтительностью причиной [всего совершенные] в предыдущей жизни дела. В настоящей же [жизни] обретается плод знатности или презренности и [можно даже сказать, что] за гуманность [обретается] долголетие, за убийство — безвременная смерть, за щедрость — богатство, за скупость — бедность, а все многочисленные и различные плоды нельзя и перечислить.

Таким образом, если человек [в нынешнем теле] не совершал злодеяний, а бедствует, не делал добра, а счастлив, не был гуманен, а долголетен, не убивал, а умер безвременно и тому подобное, то это [означает], что все это результат совокупности дел, [совершенных] в предыдущих жизнях. Поэтому нынешнее существование обусловлено не естественной спонтанностью, как это утверждают приверженцы внешних учений, ничего не знающие о предыдущих существованиях. Со своей точки зрения они [только и могут, что] держаться за естественную спонтанность (так можно сказать о тех, кто считает естественную спонтанность корнем [всего]. — *Авт.*).

Опять же, если в предыдущей жизни в молодости [человек] совершал добро, а в старости стал творить зло или [наоборот], в молодости был зол, а в старости стал добр, то в настоящем

существовании в молодости [у него] будет немного богатства, знатности, и он будет радоваться, а в старости будет большая бедность, он будет вызывать презрение и испытывать страдания. Или [наоборот], в молодости бедность и страдания, а в старости богатство, знатность и так далее.

Поэтому приверженцы внешних учений не знают [этого], а только придерживаются [веры] в упадок и расцвет в зависимости от циклического движения времени (так можно сказать о тех, кто проповедует [учение] о велении Неба. — *Авт.*).

Так, та пневма, которая получается [человеком, постоянно] круговращается, устремляясь [к своему] корню, который представляет собой хаотически единую изначальную пневму. А то сознание, которое появляется [у человека, постоянно] обращаясь к своему источнику, представляет собой истинно единое одухотворенное сознание.

Исчерпывая суть этого, скажу, что вне сознания нет никаких обособленных дхарм и сама изначальная пневма появляется из того, что [порождено] трансформациями сознания и относится [она] к той сфере объективного, которая явлена [вследствие] преобразований сознания. Это и есть то, на чем держится разделение свойств, [положенных] в алайя[-сознание]. С самого начала свойства действий, [порожденные] единой мыслью, [привели к] разделению [единого сознания] на два [полюса]: сознание [эмпирического субъекта] и сферу объективного.

Сознание [в ходе своих трансформаций] претерпевает изменения, [эволюционируя] от тонкого до грубого, движется по кругу замыслов омрачения, ведущих к совершению действий (как это было показано в [приведенных выше] примерах. — *Авт.*).

Сфера объективного также претерпевает изменения, [эволюционируя] от неуловимого до явленного, движется по кругу трансформаций и порождений вплоть до [формирования] Неба и Земли (это начинается с принципа Великих Перемен и через пять трансформаций доходит до Великого Предела[111]. Великий Предел рождает две формы: [инь и ян][112]. Об этом говорят как о естественной спонтанности Великого Дао. Если так объяснять истинную природу, то все равно [получится, что] в действительности [все дело] в разделяющей способности трансформации и восприятия единой [различающей] мысли. [Еще] об этом говорят: «Изначальная пневма[113] — это исходный импульс единой [различающей] мысли, в действительности же это свойство сферы объективного мира». — *Авт.*).

Когда плоды действий созрели, тогда две полученные от отца и матери пневмы объединяются в гармонии с [обусловленным] деяниями сознанием, что и формирует человеческое тело. Опираясь на это, [порожденная] трансформациями сознания и [всей] психики сфера разделяется на две части: одна часть находится в гармоническом единстве с сознанием и психическим

[вообще] и формирует человека [как эмпирического субъекта], другая же часть не находится в гармоническом единстве с сознанием и психикой [вообще] и формирует [эмпирический объективный мир]: Небо, Землю, горы, реки, государства и города. Среди [вселенской] триады [Неба, Земли и Человека] только человек одухотворен, поскольку он находится в [органическом] единстве с одухотворенностью [единого] сознания. Будда учил, что четыре великих [первоэлемента] внешнего мира и четыре великих [первоэлемента], что внутри, [в человеке], неодинаковы. И это истина.

Увы! Это скромное наставление иначе воспринимается, оно написано темно и путано. [Тем не менее я] распространяю его среди вставших на истинный путь, дабы желающие стать Буддой полностью постигли бы начала и конца и грубого, и тонкого, смогли бы отбросить концы и вернуться к началам, обратиться к познанию истоков сознания. Если грубое исчерпано, а тонкое отсечено, то одухотворенная природа проявится и не будет такой дхармы, которая не окажется познанной. Это [состояние] называют Дхармовым Телом и [Телом] Результата. Того, кто бесконечно являет себя [в мире], называют Буддой в Превращенном Теле[114].

О началах человека.

Конец

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Т. е. живых, чувствующих существ.

[2] Слегка измененная цитата из § 16 раннего даосского философского текста «Дао-дэ цзин» («Книга Пути Дао и его благой силы — дэ»), приписываемого Лао-цзы.

[3] Т. е. Небо, Земля и Человек — творящая космическая триада китайской философии. Человек в ней поставлен в равное положение с Небом и Землей, поскольку он — единственное живое существо, способное к творчеству.

[4] Цитата из § 33 «Дао-дэ цзина».

[5] Имеются в виду небуддийские учения, проповедующие лишь связанное с миром изменений и становления, не знающие пути к окончательному освобождению.

[6] Т. е. буддийские и небуддийские учения.

[7] *Пневма* (ци) — квазиматериальная энергетическая субстанция, имеющая потенции как духа, так и материи. Единая субстанция универсума в традиционных китайских учениях.

[8] *Изначальный хаос* (хунь дунь) — исходное недифференцированное и абсолютно простое состояние пневмы ци, предшествующее ее телесному оформлению.

[9] *Инь-ян* — два модуса ци (пневмы). В процессе космогенеза пневма поляризуется на инь-ци и ян-ци. Инь — женское, холодное, пассивное, мягкое и т. д. Ян — мужское, горячее, активное, твердое и т. д. Инь и ян находятся в процессе постоянного взаимоперехода и взаимопорождения: «Один раз инь, один раз ян — вот Дао-Путь» («Сицы чжуань», одно из комментаторских приложений — «крыльев» к классической «Книге Перемен», «Ицзину»).

[10] Здесь и далее намек на § 42 «Дао-дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождают все сущее».

[11] *Все сущее* — дословно «десять тысяч вещей» (вань у).

[12] *Результат* (бао) — аналог слова «плод» (го, санскр.: пхала).

[13] Дела, действия(е) — санскр.: карма.

[14] *Алайя-сознание* (алайе ши, санскр. алайя-виджняна) — «сознание-сокровищница», восьмое сознание в буддийской философии виджнянавады, источник всех других эмпирических видов сознания, а также своеобразный «накопитель» всего объема опыта, приобретенного живым существом в предшествующих жизнях. Китайские переводчики, как правило, транскрибитировали слово «алайя», но переводили слово «виджняна» (сознание) китайским словом «ши» с аналогичным значением. Этому принципу следует также Цзун-ми, что и нашло отражение в переводе.

[15] *Корень и вершина* (бэньмо) — то есть первичное и вторичное, главное и второстепенное.

[16] Т. е. в конфуцианстве и даосизме.

[17] Т. е. чувственно воспринимаемый универсум.

[18] *Пустота и отсутствие* (сюй у) — обычное обозначение Дао-Пути как всеобъемлющего и лишенного какой-либо оформленности первоначала. Слово «отсутствие» (у) также обозначает некое потенциально сущее, неоформленное, предшествующее миру «десяти тысяч вещей». При этом само Дао то понимается как синоним изначальной пневмы (юань-ци), то как принцип развертывания и дифференциации пневмы.

[19] *Самоестественная спонтанность* (цзы жань) — одно из кардинальных понятий даосизма. Дословно означает «то, что само по себе таково». Имеется в виду самотождественность Дао (досл.: Путь) и основанного на нем мира, его спонтанность и стихийность. Здесь Цзун-ми ссылается на § 25 «Дао-дэ цзина»: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественную спонтанность».

[20] *Изначальная пневма* (юань ци). Изначально простое состояние пневмы. См. примеч. 8, 9.

[21] *Предопределенность* (мин) — часто переводится также как «судьба», «веление», «мандат» (в сочетании «тяньмин» — небесная предопределенность).

[22] *Цзе и Чжоу* — последние правители династий Ся (до XVI в. до н. э.) и Шан-Инь (XVI—XI в. до н. э.), прославившиеся своей жестокостью и свирепостью.

[23] *Янь Хуэй* — любимый ученик Конфуция (VI—V в. до н. э.), умерший в молодости.

[24] *Бо И и Шу Ци* — образцовые подданные, отказавшиеся служить новой династии Чжоу (с XII в. до н. э.), считавшейся ими узурпаторской, и добровольно умершие голодной смертью.

[25] *Спонтанные трансформации* (цзыжань шэнхуа) — т. е. процесс постоянного естественного порождения, взаимоперехода и изменений всего сущего.

[26] Вероятно, имеется в виду философия даосского мыслителя школы «сюань сюэ» (учение о сокровенном) Го Сяна (III—IV в. н. э.), утверждавшего спонтанную самотождественность каждой вещи как манифестации ее собственной природы и отрицавшего причинность.

[27] *Святые-бессмертные* (шэнь сянь) — т. е. люди, достигшие религиозной цели даосизма — бессмертия как бесконечного продления жизни через единение с Дао и радикальную трансформацию всех основных психосоматических параметров посредством определенной практики (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика, созерцание, алхимия).

[28] Имеются в виду алхимические эликсиры, употреблявшиеся даосами.

[29] *Великое благоденствие, или Великое равенство* (тай пин) — идеальное состояние общества, согласно даосской социальной утопии, предполагавшее осуществление уравнительного принципа (при определенном сохранении иерархии в общественном устройстве), минимализацию частной собственности

при перераспределении избытков продукта. Центр такого общества — сакрализованный монарх, управляющий на основе даосских норм.

[30] *Лао-цзы* (VI—V в. до н. э.) — полулегендарный создатель даосской философии (также Ли Эр, Ли Боян, Лао Дань). Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) — даосский философ IV—III в. до н. э. Чжоу-гун (XII в. до н. э.) — сановник мудрых основателей династии Чжоу Вэнь-вяна и У-вана и сам совершенный мудрец. Способствовал победе Чжоу над династией Шан-Инь. Образцовая личность для конфуцианцев. Конфуций (VI—V в. до н. э.) — основатель конфуцианства (жуцзя). Также известен как Кун-цзы, Кун фу-цзы (учитель Кун, отсюда и европейское «Конфуций»), Кун Цю, Кун Чжунни.

[31] *Пять добродетелей* (у дэ): гуманность, долг — справедливость, ритуальное благоговение, искренность, мудрость.

[32] *Шесть искусств благородного мужа* (лю и) — ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо, счет.

[33] *Демоны и духи* (гуй шэнь) — т. е. образы, в которых после смерти продолжают существовать животные души (по), становящиеся «демоном», «призраком», «навем» (гуй), и разумные души (хунь), становящиеся духом, божеством (шэнь). Большинство китайских философов однако считало, что «гуй» и «шэнь» продолжают существовать по смерти тела недолго и вскоре гибнут окончательно, растворившись в земной и небесной пневме.

[34] Т. е. возможно возрождение в виде божества (жэнь тянь, тянь жэнь, дэва), воинственного демона-титана (асюло, асур), человека, животного, голодного духа (э гуй, прета) или обитателя ада. Любое из этих рождений предполагает смерть и следующее рождение в соответствии с совершенными действиями (е, карма).

[35] *«Ши цзин»* — «Книга песен», канонический конфуцианский текст.

[36] *«Шу цзин»* — «Книга истории», «Книга записей» — канонический конфуцианский текст.

[37] *«Ши цзи»* (записки историка) — крупнейший памятник исторической мысли древнего Китая. Написан великим китайским историком Сыма Цянем (145—86 г. до н. э.).

[38] *«Юэ цзин»* (Книга музыки) — конфуцианский канонический текст. В настоящее время не сохранился. Видимо, был уничтожен во время преследования конфуцианцев в III в. до н. э.

[39] *Учение небожителей* (Жэнь тянь цзяо, дэваяна?). Возможный перевод также — «учение богов и людей». Имеются в виду популярные формы буддизма.

[40] *Хинаяна;* сяо чэн.

[41] *Махаяна;* да чэн.

[42] *Дхармалакшана;* фасян. Китайский вариант виджнянавады.

[43] *Посян цзяо,* имеется в виду шуньявада (мадхъямика).

[44] *Единая Колесница* (и чэн, экаяна). Здесь — наивысшее буддийское учение, синтезирующее все остальные и включающее их в себя. Сам термин «Единая Колесница» возник в «Сутре лотоса благого Закона» (Саддхарма пундарика сутра), в которой она выступает символом высшей буддийской доктрины. В Китае вопрос о характере «Единой Колесницы» вызывал бурную полемику, особенно в школе тяньтай (по названию горы Тяньтайшань, на которой был расположен центр этой школы) с VI в. н. э.

[45] *Три мира* — три мира буддийской космологии: мир желаний (камадхату, юй цзе), мир форм (рупадхату, сэ цзе), мир не-форм (арупадхату, у сэ цзе). В буддийской философии они рассматривались не только как миры, но и как соответствующие им состояния сознания. Мир желаний населен всеми живыми существами шести классов (*см.* примеч. 34), остальные два — высшими божествами. В них может возродиться также буддийский созерцатель — йогин, достигший ступеней медитативного самоуглубления, соответствующих данным мирам.

[46] *Десять злодеяний:* убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, грубость, суесловие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды.

[47] В буддизме выделялось несколько типов адов в зависимости от тяжести совершенных злодеяний. Но все они рассматривались как временные состояния, за которыми следует новое рождение в другой форме.

[48] *Голодные духи* (э гуй, прета). К этому рождению, по буддийским взглядам, ведут алчность, скупость и жадность.

[49] *Пять постоянств* (у чан) — основные добродетели конфуцианства См. примеч. 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравнивающихся ниже с нормами конфуцианства.

[50] *Туфани* — тибетцы.

[51] Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

[52] Т. е. не совершать десяти злых дел (см. примеч. 46), делать противоположное им.

[53] *Шесть небес мира желаний* — та часть камадхату (см. примеч. 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

[54] *См.* примеч. 45.

[55] *Дхьяна* — медитация, созерцание (кит. чань, чаньна).

[56] *Сосредоточение* — также вид медитативного углубления. Четыре дхьяны соответствуют четырем стадиям медитативного углубления мира желаний, а восемь сосредоточений — четырем ступеням мира форм и четырем ступеням мира не-форм.

[57] *См.* примеч. 45.

[58] Имеются в виду асуры, которые иногда не выделяются в отдельную категорию живых существ.

[59] *Обыватели* (притхаг джана; фаньсу) — «обычные люди», не только не буддисты, но и не придерживающиеся каких-либо других учений.

[60] Вероятно, имеются в виду прежде всего агамы, т. е. сутры хинаянской традиции.

[61] *Нейтральные* (дословно «не движущие», бу дун), т. е. не приводящие ни к благому, ни к дурному результату.

[62] Т. е. непосредственно за совершением действия.

[63] *Психика* (читта). В оригинале стоит иероглиф «синь» (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее центр груди как седалище разума. Словом «синь» (сердце) в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: читта (психика), нама (имя, т. е. психическое в оппозиции к физическому, рупа) и в отдельных случаях — виджняна (сознание, обычно — ши).

[64] *Хинаяна* (сяо чэн).

[65] *Рупа* (сэ).

[66] *Нама;* читта (синь).

[67] *Сань ду,* три клеши, т. е. омраченности сознания — моха, рага, двеша (заблуждение, страсть, гнев).

[68] *См.* примеч. 45.

[69] *Кальпа* (цзе) — мировой период, мировой цикл. Также определенная фаза каждого мирового цикла. Кальпа пустоты — период, предшествующий началу очередного развертывания мира из пустого бесконечного пространства (акаша, кун).

[70] *Гимн* (сун) — точное название этого текста определить не удалось. Поскольку словом «сун» передается санскритское «карика» (строфа, афоризм), то, возможно, что здесь имеются в виду карики «Абхидхармакоши» (Энциклопедии Абхидхармы; абхидхарма — буддийская философская психология) индийского философа Васубандху (кит. Тяньцинь или Шицинь) — V в. н. э.

[71] *Лакша* (лоча) — исключительно большая условная мера длины.

[72] *Яма* (Емо) — индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

[73] *Кальпы возрастания и убывания* — условная мера огромных промежутков времени. За основу берется период времени, за который человеческая жизнь сокращается от «неизмеримой» до десяти лет и затем снова увеличи-

вается до «неизмеримой». Применительно к периодам, когда люди отсутствуют, данная мера применяется как условная.

[74] Т. е. до второго неба мира желаний, соответствующего второму уровню медитативного углубления.

[75] Согласно буддийской космологии, первоначально земля была покрыта съедобным и очень вкусным «земляным пирогом». После того как люди его съели, они перешли к выращиванию злаков, и наступил новый этап огрубения человеческой природы.

[76] Данное утверждение Цзун-ми свидетельствует об использовании категории Дао в буддизме хуаянь как синонима «единого сознания» (и синь) Будды, Татхагатагарбхи (жулай цзан). Здесь Цзун-ми противопоставляет хуаяньское понимание Дао даосской его интерпретации.

[77] *Лао-цзы* — см. примеч. 2, 30.

[78] *См.* § 42 «Дао-дэ цзина» и примеч. 12 настоящей публикации.

[79] Небо, Земля и Человек.

[80] *Саньхуан* — т. е. три мифических совершенномудрых государя: Фу-си (создатель письменности), Нюй-ва (по некоторым мифам, создательница людей) и Шэнь-нун (создатель земледелия), или Фу-си, Шэнь-нун и Чжу-жун или Фу-си, Шэнь-нун и Гун-гун, или Суй-жэнь (изобретатель добывания огня), Фу-си и Шэнь-нун.

[81] *Танская империя* — государство, в котором жил Цзун-ми, Китайская империя. Династия Тан правила в Китае с 618 по 907 г.

[82] Т. е. буддийских и небуддийских учений.

[83] *Скандхи* (юнь), дословно — «кучи». Основные группы элементов (дхарм), определенное сочетание которых создает эмпирическую личность (пудгала). Всего скандх пять: одна (материя, рупа, сэ) относится к физическому (рупа), остальные четыре — к психическому (нама). Учение о скандхах — основа буддийской фундаментальной доктрины «анатмавада» (у во), утверждающей отсутствие субстанциальной неделимой души (атман, джива) или «я».

[84] *Пять скандх* — это материя (рупа, сэ); ощущение, чувство (ведана, шоу); способность различать и формировать представления (самджня, сян); деятельный аспект психики, ответственный за кармическую активность (самскара, син); сознание (виджняна, ши).

[85] *Дхарма* (фа) — одно из центральных понятий буддийской философии и психологии. Дхарма — элементарная единица психики субъекта, носитель одного (собственного) качества. Дхармы не субстанциальны (поскольку субстанция несет множество качеств), не отличны от несомого качества, причинно обусловлены и мгновенны. Различные школы буддизма разрабатывали свои перечни дхарм (в 75 и 100 единиц). Абхидхармистская теория включает в себя разработанные классификации дхарм (волнующиеся и не волнующиеся, с притоком аффективности и без притока аффективности, благие, неблагие, нейтральные и т. д.). В китайском буддизме слово «дхарма» также часто имеет значение «вещь» (например, в оппозиции «я» и дхармы).

[86] Данное место трактата содержит формулировку буддийской теории анатмавада (см. примеч. 83).

[87] Истина как она есть (чжэнь жу, бхутатхата) — реальность в ее объективном, внерефлективном бытии. Это собственно махаянский, а не хинаянский термин.

[88] *Архат* (алохань) — святой, достигший нирваны, освобождения от сансары — циклических смертей и рождений. Цель буддизма Хинаяны.

[89] *Корень* (гэнь, индрия) — обозначение органа восприятия.

[90] Восемь видов сознания — концепция, принятая в буддизме виджнянавады. Это: шесть форм чувственного сознания, связывающего орган восприятия с воспринимаемым объектом (зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное; последнее в буддизме тоже считается чувственным), манас или клиштамановиджняна («цепляющееся сознание», центр личности, объединяющее чувственные данные, ответственное за формирование представления о «я» и за активно заинтересованное отношение субъекта к внешнему миру) и алайя-виджняна (сознание-сокровищница) —

источник всех прочих видов сознания. Учение виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху — V в. н. э.

[91] *Следы-впечатления* (сюньси, васана) — сложный термин буддизма виджнянавады. Означает некие отпечатки (дословно: воскурения, дым от курительной свечи), оставляемые любым физическим, вербальным или ментальным актом эмпирического субъекта в алайя-виджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алайя-виджняне как семена (чжун цзы, биджа), вновь проявляются (благодаря особой силе сознания, мати-шакти), реализуясь в опыте как следствие совершенных ранее действий. Это приводит к новой кармической активности субъекта, которая закладывает новые отпечатки в алайя-виджняну, и т. д.

[92] Т. е. эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

[93] Т. е. ментального сознания (мановиджняна) и клиштамановиджняны (*см.* примеч. 90).

[94] *Махаяна,* да чэн.

[95] *Нагарджуна* (кит. Луншу, II в. н. э.?) — один из крупнейших буддийских философов, создатель философии мадхъямики (срединное воззрение) или шуньявады (учение о пустоте).

[96] Праджня-парамита (премудрость, переводящая на иной берег [существования]) — интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к просветлению (бодхи), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса праджня-парамиты подготовили появление шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджуной.

Бодхисаттва (кит. пуса) — существо, наделенное просветлением и отказывающееся от достижения нирваны во имя спасения всех живых существ. Также любой человек, имеющий установку на достижение просветления и спасения всех существ (бодхичитта, пути синь).

[97] Т. е. главный текст мадхъямики — «Мула мадхъямика карика» Нагарджуны (кит. Чжун гуань лунь).

[98] Да чэн ци синь лунь (Махаяна шрадхотпада шастра) — текст, приписывающийся индийскому философу Ашвагхоше (кит. Мамин), но скорее всего написанный в Китае в VI в. Посвящен теории Татхагатагарбхи.

[99] Как ниже указывает Цзун-ми, подобного рода фразы есть в большинстве махаянских сутр.

[100] Маха бхерихкара париварта сутра.

[101] Панчавимшатисахасрика (маха) сутра.

[102] *См.* примеч. 44.

[103] *Вместилище Так Приходящего* (Татхагатагарбха) — субстратное или абсолютное сознание Будды. Также зародыш «буддовости», природа Будды в каждом живом существе. У санскритского слова «гарбха» два значения — утроба, лоно, матка и зародыш, что и обыгрывается в текстах. Китайцы при переводе выбрали значение «лоно» и перевели термин как «вместилище». Тибетцы предпочли перевод «зародыш». Так Приходящий (жу лай, татхагата) — один из эпитетов Будды.

[104] *Аватамсака сутра* (Хуаянь цзин). По существу речь идет лишь об одной сутре класса Аватамсака — Гандавьюха сутре.

[105] *Мир дхарм* (дхарма дхату, фа цзе) — универсум как единое целое.

[106] Даосская реминисценция. Выражение «фань бэнь, хуань юань» (вернуться к корню, возвратиться к основе) очень характерно для даосских философских текстов. В философии хуаянь восстанавливается отвергнутый ранее онтологический субстанциализм, но не на натуралистической (как в даосизме), а на идеалистической основе. Субстанциалистско-онтологическая установка, почти неизвестная в тибетском буддизме (почти единственное исключение — школа джонанг-па), чрезвычайно характерна для китайского буддизма с его упором на теорию Татхагатагарбхи.

[107] Еще одна даосская реминисценция. *Ср.*: «Сокрой и сокрой это вновь» (Дао-дэ цзин, § 1); «Поэтому если вещи умаляют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умаляются» (Дао-дэ цзин, § 42).

[108] *Дхармовое Тело* (фа шэнь, дхармакая) — абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последней.

[109] Промежуточный мрак (чжун инь, антара бхава) — состояние между смертью и новым рождением. На Западе более известно под тибетским названием «бардо» в том же значении.
[110] *См.* примеч. 7 и след.
[111] *Великий Предел* (тай цзи) — один из синонимов изначального хаоса (хунь дунь) и изначальной пневмы (юань ци). См. примеч. 8, 20.
[112] *См.* примеч. 9.
[113] *См.* примеч. 20.
[114] *Тело Закона* — см. примеч. 108.

Тело результата (бао шэнь, самбхогакайя) — тело, в котором Будда переживает блаженство нирваны, общается с бодхисаттвами и иными высшими личностями, является йогинам в медитации. В этом теле Будда проявляет себя на уровнях мира не-форм и мира форм для спасения живых существ этих планов.

Превращенное тело (хуа шэнь, нирманакайя) — тело, в котором Будда являет себя в мире желаний, прежде всего — среди людей в человеческом же образе. Так, с точки зрения Махаяны, исторический Будда (Шакьямуни) был Буддой нирманакайя.

Гуйфэн Цзун-ми

ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН

Часть I

В «Собрании истоков чаньских истин» записаны сочинения многих ученых, разъяснены изначальные истины чаньского учения. Тексты разбиты на гатхи и сведены в единый свод, чтобы передать его последующим поколениям. Чань — это индийское слово, еще звучит как «дхьяна». На китайский язык переводится как «совершенствование в мышлении» или еще называется «умиротворенным размышлением» (цзин-люй), но это все лишь общие обозначения «сосредоточения и мудрости» (дин-хуэй).[1] Слово «исток» обозначает то, что все живые существа изначально наделены природой истинного просветления, которая также называется «природой Будды» (Фосин Буддхата)[2], которая также называется «сферой сознания» (синь-ди)[3]. Просветление названо мудростью, совершенствование (сю) названо сосредоточением (дин). Созерцание и мудрость в целом могут быть определены как Дхьяна. Эта природа [Будды] является основой чаньского учения. Поэтому и говорится об истоках чаньского учения, [которые] также можно назвать «чаньскими принципами и практикой», где эта основа [т. е. природа Будды] является «чаньским принципом», а отказ от чувственного [познания] и слияние с ней [природой Будды] является чаньской практикой.[4] Поэтому и говорится о принципах и практике [Чань]. А в собранных ныне творениях учителей много говорится о чаньских принципах, но мало уделяют внимания чаньской практике, поэтому [мой свод] озаглавлен «Чаньские истоки». В нынешнее время те, кто рассматривают истинную природу [в качестве] единственной [основы] Чань, не понимают основной идеи [понятия] «принципов и практики» и не различают индийских и китайских слов. Однако есть ли «субстанция дхьяны» [где-либо еще], кроме как в «истинной природе» [Будды]?[5] Лишь в отношении живых существ говорится, что их уклонение от истины и обращение к пыли [мирской суеты] будут названы разбродом и смутой, а их отказ от пыли и обращение к истине будут названы чаньским созерцанием. Если прямо говорить об изначальной природе [Будды], то не будет [понятий] истинного и ложного, отказа [от ложных взглядов] и обращения [к истинному учению], не будет ни утверждения [мудрости], ни смуты [в мыслях][6]. Кто заговорит об [учении] чань? Разве эта истинная природа является лишь истоком чаньского учения? Это также исток десяти тысяч дхарм, поэтому истинная природа и называется еще «природой дхарм» (фа-син, дхармата)[7]. Это также источник просветления и заблуждения всех живых существ, поэтому [истинная природа] еще названа «Сознанием сокровищницы — вместилища Татхагаты» (Жулай-цзан цзан-ши; Татхагата-гарбха алайя виджняна)[8]. ([Цитата из] «Ланкаватара сутры»: «Также это источник десяти тысяч благих качеств множества будд, поэтому [истинная природа] также называется природой Будды». — *Авт.*). ([Цитата из] «Нирвана-сутры»: [Истинная природа] также является истоком деяний десяти тысяч бодхисаттв, поэтому называется «сферой сознания». — *Авт.*). ([Цитата из] «Фань ван цзин (Брахма джала-сутра) «Синьди фамэньпинь» гласит: «Это есть источник всех будд, основание пути бодхисаттв, основание [пути] всего множества сынов Будды». «Десять тысяч практик не выходят за пределы шести парамит, и дхьяна-парамита лишь одна из них [парамит], ее должно [называть] пятой из них.[9] Разве же можно рассматривать истинную природу [как основание] одной лишь чаньской практики? Все же практика чаньского сосредоточения (чань-дин дхьяна-самадхи) является наиболее сокровенной и чудесной (шэнь-мяо) и может пробудить в [истинной] природе мудрость, лишенную притока аффективности (у-лоу чжухуэй, анасрава-праджня)[10]. Все десять тысяч сокровенных благих качеств и практик в этом случае достигают [состояния] сверхзнания (шэнь-Тун гуан-мин)[11]. Все эти [добродетели и практики] происходят из сосредоточения (дин), поэтому последователи учения трех колесниц, взыскующие пути мудрецов, непременно должны совершенствоваться в чаньском учении. Помимо этого, нет других ворот, и нет другого пути. Что касается поклоняющихся Будде [Амитабхе] и

стремящихся к рождению в Чистой Земле, то они также обязательно должны совершенствоваться в дхьяне шестнадцати [видов] созерцания (ши-лю гуань-чань).[12] Что же касается самадхи «установления [визуализации] Будды» (бань-чжоу саньмэй, пратьютпанна-самадхи), то изначальная природа [в этом случае] опять же не является ни грязной, ни чистой, все составляется [в равной степени] мудрыми без различий, а дхьяна может быть мелкой или глубокой, иметь различия в уровнях и степенях [погруженности в созерцание] и т. д.[13] Говорящие об имеющихся различиях [в созерцании], намеревающиеся отказаться от низшего и наслаждаться высшим [созерцанием] — совершенствующиеся этим способом — идут по пути не-буддийской дхьяны — чань (вай-дао чань). Непосредственно верящие в причинно-следственную связь и также совершенствующиеся на основе «отказавшегося [от грязи] и стремящегося к наслаждению чистотой [сознания]» (си-янь) следуют дхьяне мирян (фань-фу чань).[14] Совершенствующиеся на основе одностороннего признания пустоты «я» следуют пути Малой Колесницы.[15] Прояснившие для себя истинный принцип пустотности «я» и дхарм, следуют пути Большой Колесницы.[16] («Среди описанных выше четырех учений есть четыре различных понимания цветоформы (сэ, рупа) и пустоты (кун, шунья)».[17] — *Авт.*) Если мгновенно пробудить (дунь-у) изначальную чистоту сознания, его извечную освобожденность от аффектов (фань-нао), то [изначальная] природа, лишенная притока аффективности (улоу син), изначально будет самодостаточной, и такое сознание сразу же обретает состояние Будды, и в конечном счете исчезнут различия [между сознанием адепта и Будды].[18] Совершенствующиеся на основании этого следуют дхьяне Наивысшей Колесницы (цзуй-шан чэн), которая также называется «дхьяной чистоты Татхагаты» и также называется «самадхи одного действия» (исин саньмэй, экачарья-самадхи). Еще она называется «самадхи реальности как она есть (чжэньжу саньмэй, татхата-самадхи).[19] Это есть основа всех [видов] самадхи. Если можешь размышлять, совершенствоваться и упражняться, то благодаря естественному ходу вещей постепенно обретешь сто тысяч видов самадхи. То учение, которое развивалось и передавалось в школе Бодхидхармы — это именно такая дхьяна [мгновенного просветления]. Пока Бодхидхарма еще не прибыл [в Китай], учения, разъяснявшиеся многими философами [в то время], все относились к [вышеописанным] четырем [видам] дхьяны и восьми [видам] сосредоточения (дин) [не-буддийского чань, чань обычных людей, Большой и Малой Колесниц].[20] Многие достойные монахи достигли успехов, совершенствуясь [в этих видах дхьяны]. Нань-юэ[21] [из школы] Тяньтай призывал совершенствоваться в трояком приостановлении [активности сознания] и трояком созерцании (сань-чжи сань-гуань; тритья-шаматха-випашьяна), основанном на трех истинах. Хотя

смысл этого учения совершенен и чудесен, но по классификации путей, ведущих в двери [учения], эта доктрина относится к практике четырех описанных выше видов дхьяны. Только проповедуемое Бодхидхармой [учение] о мгновенном соединении с Буддой значительно отличается от остальных учений. Поэтому совершенствующимся в религиозных доктринах трудно понять высший смысл [слов Бодхидхармы]. Поняв же его, [адепты] сразу же достигают мудрости и состояния просветления (пути, бодхи), потеряв же [смысл учения Бодхидхармы], [адепты] сразу же впадают в порок и мгновенно погрязают в [мирской] пыли.[22] Поэтому первые патриархи... и препятствовали утере [смысла учения Бодхидхармы]. Поэтому доктрина передавалась индивидуально от человека к человеку, и последующим поколениям было на что опереться [в совершенствовании]. Любая тысяча светильников отбрасывает тысячу отсветов, и в Дхарме уже давно возникли многие противоречия, ошибки и неясности и среди следующих учению очень много впадающих в сомнение. Будда изначально говорил о мгновенном и постепенном учениях и открыл двери мгновенного и постепенного [просветления] в дхьяне.[23] Два учения и двое ворот соответствуют друг другу. Ныне толкователи [канонических сочинений] односторонне придерживаются истины учения о постепенном [просветлении], а последователи [учения чань] распространяют лишь учение о мгновенном [просветлении]. Учение, [основанное на канонических текстах], и доктрина чань отстоят друг от друга [так же далеко], как южные и северные варвары, [и я хочу сделать так, чтобы они встретились]. Цзун-ми не знает, какое благое деяние прошлой жизни породило в нем [энергию] этого замысла. Сам еще не освободившийся, [я] хочу распустить путы на других и ради Дхармы забываю о [своей] бренной оболочке и [самой] жизни и сочувствую людям, постигающим божественное (шэнь-цин). (Как говорится в Вималакиртинирдеша-сутре: «Не бывало еще такого, чтобы сам, не освободившись [от пут сансары], мог освободить других. [Он] хочет остановить [колесо рождений и смертей], но не достигает успеха. Это потому, что следствие деяний прошлой жизни трудно изменить».[24] — *Авт.*). Каждодневно [слышны] восклицания о несовместимости человека и Дхармы, о трудности для человека [следованию Дхарме], и поэтому вновь составляются и редактируются сутры, виная, шастры, широко открываются ворота заповедей, созерцания и мудрости, разъясняется, что мгновенное просветление покоится на постепенном совершенствовании, доказывается, что слова [того или иного] наставника соответствуют мысли Будды, и разъясняется, что в мысли Будды главное, а что — второстепенное. Тексты же обширны и в них нелегко [что-либо отыскать], и хотя много людей обладает обширной ученостью, но мало тех, кто придерживается заветов [учения]. Что же говорить о идущих по следам и внешним

признакам [учения]? Кто отличит желтую медь от золота? Он только сам утомится, [но не отличит одно от другого], не ощутит ответной реакции объекта на правильное его определение (цзи-гань).[25] Хотя Будда и говорил о деяниях, происходящих от роста сострадания [адепта] (бэй-цэн), но сам понимал, что дурным наклонностям трудно противостоять, и вследствие этого удалился от множества [учеников] и ушел в горы совершенствоваться в уравновешенном созерцании и мудрости и в общем на срок около десяти лет прекратил размышления о сущностных признаках (сян, лакшана).[26] («Сказано: «На срок около десяти лет», [ибо] в течение этого времени Будда был вынужден по просьбе [учеников] войти в город и жить внутри стен три года, но затем поблагодарил и вернулся в горы». — *Авт.*). [Будда] тщательно совершенствовал свое [восприятие] (цин), отделил дхармы от их смысла (артха) и выстроил это все в четком порядке в своем пустом сознании (кун-синь) и пробудил [его]; [принципы] возникновения и уничтожения стали [ему] ясны благодаря умиротворенной мудрости (цзин-хуэй).[27] В обширном и пустом солнечном свете бесконечно роится тонкая пыль, на дне глубокой реки мелькают тени, можно ли сравнить это с тем созерцанием — чань, [впадая в которое], глупцы [стремятся] сохранять полное безмолвие? Лишь безумные мудрецы (куан-хуэй), положив в основу своих суждений собственное сознание (инь цзи синь), разбирают и анализируют все множество учений, и поэтому [совершеннно] искренне на основании своих чувств [вновь] определяют [собственное] восприятие как изначальную предпосылку суждения (цин юй синь цзун).[28] Или еще [есть некоторые], совершенствующие сознание на основе раздельного анализа множества учений, и по этой причине [эти люди] впадают в [излишнюю] почтительность к догматам.[29] Ведь [собственно] учение [буддизма] — это те сутры и шастры, которые оставили [нам] будды и бодхисаттвы, а чаньская доктрина — это гатхи, составленные и записанные «благомудрыми друзьями». Но число сутр Будды составляет восемь частей большой тысячи, а чаньские гатхи составляют из этого множества лишь ничтожное количество [текстов] одного направления, одного лишь вида, [обращенного] лишь к одному виду ментальных способностей.[30] Если обращаться ко всему множеству текстов, то возникает сумятица, и трудно будет опереться на что-либо [устойчивое]. Опираясь же на [соответствующий случаю] вид ментальных способностей, можно придать [учению] определенность и легкость в применении. В этом и заключается смысл предпринятого мною составления свода [чаньских гатх]. [Некто] спросил меня: «Если [ты] ведешь речь о кратком собрании наиболее важного, то язык [этого] собрания должен быть краток, а [изложенные] положения учения должны быть полны и достаточны. Принцип должен быть в изложении возможно большего числа доктринальных положений в возможно

более кратком тексте. А сутры будд все [говорят] о дхарме, доктринальной истине, причине». (Десять парамит из 37 гл. «Сутры о благом пути трех мудрецов» (?)[31] — *Авт.*). «О следствии» («О чудесной функции Будды». — *Авт.*), «О вере» (вере в Дхарму), разъяснении (разъяснении доктринальных положений), совершенствовании (совершенствовании себя при переходе из одного существования в другое), совершенствовании исходной причины при последовательной смене жизненных положений (ли-вэй сю-инь), прозрении и плоде доказательства (дэн-го),[32] и хотя в различных [областях] мира изменения и формы [этих понятий] не одинаковы, но в каждом установленном учении они содержатся в исчерпывающем виде. Поэтому на каждом сборе [последователей] Аватамсаки, в каждом их храме, все собравшиеся с десяти сторон мира говорят об этом (см. выше] одинаково. Ныне [я] просмотрел чаньские писания многих учителей, среди них многие в зависимости от постановки вопроса меняют суть своих воззрений, одно за другим устанавливая и разрушая [новые значения]. У них отсутствует эта [единая] нить [рассуждений], не видно начала и конца, разве [такой свод] заслуживает названия «краткого изложения» буддийского учения?[33] [Я] ответил: «Покинув мир и создав [свое] учение, Будда с [другими] наставниками в зависимости от конкретной ситуации спасал людей. Ситуации всегда были разными. В течение десяти тысяч поколений учение Будды опирается на то, что принципы должны быть ясными, а обучение наставником [должно] вести к освобождению в ближайший момент. [Будда] делал так, чтобы смысл казался сокровенным и всепроникающим. Чтобы смысл был сокровенным и всепроникающим, он должен непременно основываться на забвении [содержания] слов, потому что слова не оставляют за собой следов — следы обрываются на земле смысла [учения], которое не выразимо [словами], а принципы учения проявляются в источнике сердца, то есть вера анализирует, а совершенствование [в вере] доказывает [истину учения], из недеяния естественным образом рождаются [духовные] достижения.[34] Сутры, виная, шастры не связаны с упражнением, но сами естественным образом пронзают пустоту. Поэтому, когда спрашивали о пути совершенствования, [Будда] отвечал: «Не надо совершенствоваться»; [когда некто] искал освобождения, [Будда] задал ему [контр-] вопрос: «А кто связан путами?». На вопрос о том, как стать Буддой, [он] ответил: «Изначально нет простолюдинов» (т. е. нет тех, кто бы не обладал природой Будды). Некто спросил о том, каким должно быть состояние сознания перед смертью? Будда ответил: «Изначальное отсутствие вещей» (бэнь-лай у-ши). Некто также сказал: «Это ложно. Это истинно. Таким образом [при такой классификации] использую сознание. Так остановлю кармическую активность».[35] Короче говоря, нужно в соответствии с временем прибегать к соответствующему

виду ментальных способностей и практик. Где находится особая дхарма, называемая аннуттара-самьяк-самбодхи, разве есть определенная практика, называемая махапраджня-[парамита]? [36] Лишь когда чувственное познание не имеет [объекта] для размышлений, идея не ведет к практическим действиям, сознание не имеет источника возникновения, а мудрость не имеет вместилища, то приходят истинные вера, совершенствование, разъяснение и доказательство. [37] Если не раскрыть собственное сознание, но, придерживаясь лишь имени учения, стремиться к постижению пути Будды, то разве это не будет всего лишь поиском знакомых иероглифов при чтении сутр, изначально не ведущим к просветлению? [Если] плавить [взглядом] иероглифы, гадая о смысле догматов, то лишь жадность и гнев разгорятся жарким пламенем. К тому же «многослышащий» Ананда практиковал дхарани (цзун-ши, всесторонний контроль), год за годом не мог достичь плода мудрости, но, приостановив обратное действие мыслительного конструирования, в короткое время пробудился к пониманию отсутствия рождений [и смертей] и познал превосходство учения [Большой] Колесницы. [38] Каждый способ спасения людей имеет свои резоны, и не нужно во всем обвинять [различия] в текстах. [Некто] спросил: «Раз упор сделан на постижение смысла, а концентрации на текстах не уделено специального внимания, зачем же создавать свод этого множества гатх?» Отвечу: «Для составления [такого] собрания есть две причины: первая — хотя толкователи сутр и передают свои знания, но [они и их последователи] еще не достигли окончательной просветленности, еще [я] не встречал такого, чтобы все прекрасные знания находились во всесторонней гармонии. Ныне просматривая [сочинения этих ученых], я односторонне отбирал те места, где они говорят об [истинном] смысле их учения, чтобы [можно было] понять их образ мысли и отбросить ненужные раздумья. Вторая [причина] — просветленные и достигшие освобождения [ныне] хотят стать наставниками людей. [Я] хочу расширить их знания, упрочить их достоинства и улучшить их тонкие навыки, [стремлюсь], опираясь на анализ и разъяснение [текстов], обучать [этих людей], сведя воедино множество [возможных] вопросов и ответов. Выше уже было сказано о тянущейся в непрерывном волнении тысяче миров, в которых трудно найти опору. Сведя все учения в одно русло, можно добиться определенности и легкости в применении. Однако [то, что я проповедую], не есть врата учения, основанные лишь на забвении слов [т. е. чаньская практика], [я] в полной мере совмещаю сильные стороны [доктринальных] учений и медитационных практик; и не только стремлюсь к тому, чтобы смысл [моих слов] соответствовал стремлениям Будды, хочу добиться того, чтобы язык [моих сочинений] соответствовал языку сутр. Хочу привести в соответствии с истиной кажущуюся противоречивость текстов. Из-за трудности [в употреблении и

изучении текстов] их необходимо классифицировать [в рамках] Трипитаки [по направлениям] Большой и Малой Колесниц, [по утверждениям] относительной и абсолютной истины [дхарм] (цюань-ши), по теориям явленной истины и истины, требующей дополнительного разъяснения. [39] Таким образом можно будет печатно закрепить концепции и учения всех школ [в том виде, в каком] они не противоречат [изначальным] устремлениям Будды».

Сутры и шастры, называемые Трипитакой, группируются по трем родам. [40] Учение чань и доктринальные направления (цзяо) также образуют три школы. (Все они будут описаны ниже. — *Авт.*). Все они взаимно дополняют друг друга, создавая совершенное учение. [Некто] спросил [меня]: «Зачем совершенствующемуся в чаньском постижении истины (чань цюань) связывать себя с сутрами и шастрами?». [Я] ответил: «Есть десять причин [внимания к сутрам и шастрам]: необходимо знать то, как в сутрах описываются [понятия] непостоянства и субстанциональности дхарм, и чтобы различать истину и ошибочность в чаньских учениях, необходимо знать чаньское [понимание] сознания, изначальной природы (син) и сущностного признака (сян, лакшана), чтобы различать, где в сутрах и шастрах [говорится] о принципах, а где о вещах. [41] [Изучать сутры и шастры необходимо] потому, что всякий учитель имеет [в своем учении] глубинную [суть] и внешнее [проявление] и, опираясь на глубинную суть, [он] демонстрирует внешние [проявления], [а также] потому, что среди двух видов чань множество направлений взаимно противоречат и препятствуют друг другу, [еще] это необходимо потому, что три сутры, подобно шнуру плотника, отделяют истину от порока, еще потому, что в четырех сутрах говорится о непостоянной и субстанциональной [природах дхарм], на которые необходимо опираться при постижении истины высшего смысла, [кроме того], необходимо привести к единению все три вида пяти сфер, необходимо до конца разрешить все множество тонкостей шести сомнений. [42] Семь дхармических истин не одинаково хороши [для живых существ], и их необходимо знать и различать, восемь форм сознания охватывают собой изначальную природу и внешние признаки, названия [этих форм сознания] похожи, а смысл различен, речи о девяти видах мгновенного и постепенного просветления и совершенствования внешне противоречивы, [и последнее, почему необходимо изучение сутр и шастр], это потому, что десять наставников [монаха], передавая искусные методы (фан-бянь, упайя), должны знать лекарства от [всех] болезней [сомнения и неверия]. [43]

Выше [я] сказал, что у каждого учителя есть глубинная [суть его учения] и его внешнее проявление, [под этим я] имел в виду, что первым наставником всех школ и направлений является Шакьямуни. Сутры — это форма записи его слов,

а дхьяна — это смысл учения Будды. Все множество сознаний (т. е. намерений и мыслей) и речей Будды не вступают в противоречие друг с другом, а корень всех учений, продолженных [после нирваны Будды] патриархами учения, — это и есть Будда. Шастры, составленные приближенными бодхисаттвами, от начала до конца есть лишь расширенное толкование сутр Будды, и вследствие этого значительно расширенные биографии всех [учеников], начиная с Кашьяны, были включены в Трипитаку.[44] Начиная от Дхритаки, монахи спорили из-за различных практик доктринальных учений и винаи. После того как [учение] укрепилось в Кашмире, поскольку правителю было трудно различать и разбираться в суждениях о сутрах, то бывшие там первые патриархи учения Ашвагхоша и Нагарджуна составили шастры, разъясняющие учение сутр, числом более десяти миллионов гатх.[45] Не существует определенных форм и правил наблюдения за ветром и изменения вещей. Ведь известно, что [сторонники доктринальных учений], выраженных в словах, клеветали на последователей дхьяны, а последователи дхьяны поносили сторонников доктринальных учений.

Бодхидхарма, получив Дхарму в Индии, лично прибыл в срединное государство и увидел, что ученые этой страны еще не достигли [правильного понимания] Дхармы. [Поэтому они] считали освобождением перечисление имен [и описаний типов дхарм], а практикой полагали [следование] сущностным признакам дел и [явлений].[46] [Бодхидхарма] хотел, чтобы [они] поняли, что луна не находится в [их] пальцах (ср. «ловить луну в реке рукой»), а истинная Дхарма содержится в сознании каждого.[47] По этой причине [он] лишь проповедовал сознание [как Дхарму] и не опирался на письменные знаки и сделал ясным [необходимость] разрушения привязанности [к признакам явлений].[48] Отсюда и происходят эти слова [о ненужности чтения сутр и шастр], [но эти слова] не есть [в действительности] обсуждение спасения без изучения письменных знаков. Поэтому постигшие смысл [слов Бодхидхармы] проповедники неоднократно превозносили «Ваджраччхеддикасутру» и «Ланкаватара-сутру», говоря: «В этих двух сутрах содержатся важнейшие сведения о сознании».[49] Нынешние же последователи учения там и здесь плутают, не зная истока, совершенствующие сознание считают сутры и шастры [каким-то] другим учением, а следующие доктринальным учениям полагают доктрину чань какой-то иной Дхармой. [Я] слышал, как толкующих о причинно-следственной связи, совершенствовании и доказательстве, относят к [группе] комментаторов сутр и шастр, не зная того, что совершенствование доказательства есть изначальная функция учения чань. Слышал [я] также, что толкующие о мгновенном обретении сознания Будды относят себя к «сокровенному» (*букв.* «грудному») чань, не зная о том, что [обретение] сознания Будды есть конечный смысл учения сутр и шастр».[50] (Некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньскому наставнику получить [для применения] сутры и шастры?» Ныне я этими словами ему отвечаю. — *Авт.*). Ныне, если не прибегать к [теории] переменчивости и постоянства [свойств дхарм], высказанной в сутрах и шастрах, с тем чтобы дополнить [теоретические] пробелы в чаньском учении, как добиться того, чтобы доктринальное учение освещало [теорию] сознания, а [теория] сознания объясняла [доктринальные] положения? Ныне в двух видах чань есть множество течений, взаимно противоречащих друг другу. [Если] ныне собрать все написанное [теоретиками разных школ], то получится [разноголосица], напоминающая споры ста школ [периода Чунь-цю Чжань-го]. По смыслу своих [теорий] [Чань] классифицируются на десять видов, называемые школы Хэ-Цзэ в Цзянси,[51] Северный [чань патриарха] Шэньсю,[52] Южный [чань патриарха] Шэня,[53] «Ню-тоу чань»[54], «Ши-тоу чань»[55] [патриарха Си-цяня], «Баотан»,[56] «Сюаньши»[57] и дхьяна Тяньтай (?) (Чжоу-на Тяньтай)[58] и другие, которые в своих религиозных установлениях и [методах] проповеди дхармы взаимно противоречат друг другу. Некоторые почитают за основу пустоту (кун, шунья),[59] есть [школы], полагающие исток [веры] в знании,[60] есть говорящие об [обретении] истины в недвижности и безмолвии,[61] есть утверждающие ценность [медитации] при сидении и ходьбе,[62] есть [те, кто] полагает, что видя закат и восход, можно классифицировать все [дхармы] как иллюзорные,[63] некоторые классифицируют (фэньбе) все [дхармы], как [обладающие] истинной сущностью.[64] Есть [некоторые, которые считают], что все десять тысяч [религиозных] практик и действий обладают бытием [онтологическим статусом (?)] (цунь), а есть [буддисты], причисляющие также и Будду к неопределенным и смутным [понятиям, лишенным онтологичности] (мэнь). Есть люди, дающие полную свободу своим устремлениям, а есть — сдерживающие свои желания. Есть [школы], [считающие] своей опорой сутры и винаю, а есть [те, кто полагает], что сутры и виная препятствуют обретению [истинного] пути.[65] Их слова не только лишь [претендуют] на всеобщность, но и однобоки. [Все школы] односторонне превозносят свое направление и клевещут на других, [я же] борюсь за достижение единения и гармонии [всех школ]. [Некто] спросил меня: «Признающий [ту или иную школу] следует ее [учению], отрицающий же отбрасывает [ее]. Зачем же необходимы бесконечные ухищрения для достижения гармонии и единодушия?». [Я] ответил: «[Признание истинной реальности] за пустотой или наличием, [следование] изначальной природе или сущностному признаку — все это [само по себе] не является злом или уклонением [от истины]. Единственная причина [зла] в том, что все между собою группируются, полагая свое [учение] правильным, и отбрасывают другие [учения] как ложные.

И те, и другие [учения] [нуждаются] в определенности, поэтому и необходимо стремиться к единодушию и гармонии». [Некто опять] спросил меня: «Раз уж никакое [теоретическое положение] не является порочным и каждый сам по себе достигает [теоретической] определенности, то зачем же сводить все учения воедино?» [Я] ответил: «Есть одна чистая истина достижения пути [спасения].[66] Две истины не должны сосуществовать. Путь спасения не имеет границ, истина постижения высшего смысла [сутр] (ляо и) не подвержена односторонности (т. е. сохраняет свою ценность для всех учений) и не нужно брать [какое-либо доктринальное положение] по отдельности.[67] Поэтому для достижения полноты и [выявления] чудесных качеств [учения Будды] все [школы] должны быть сведены вместе и приведены к единодушию». [Некто спросил] меня: «[Когда] лед взаимодействует с огнем, то оба они не достигают полноты [проявления своих качеств], из схватки копья и щита оба [предмета] не могут [одновременно] выйти победителями.[68] Раз те [положения], которых придерживаются различные школы, взаимно противоречивы, и на каждое утверждение есть свое отрицание, то как же сделать так, чтобы все они пришли в гармонию?» [Я] ответил: «[Пусть] все [школы] сохранят в себе то, что [соответствует истинной] Дхарме и отбросят свои пороки — тогда все учение [обретет] чудесный [смысл]. Сказано: «Трудно через Дхарму приблизиться к людям, а через людей приблизиться к Дхарме легко». Во многих [случаях] люди, следуя [своим] чувствам, упорствуют [в своих заблуждениях], а упорствуя, противоречат друг другу. Это поистине напоминает «гармонию» огня и воды и вражду копья со щитом. Поэтому и трудно [через Дхарму приблизиться к людям]. А Дхарма изначально определена как всепроникающий принцип. Раз [Дхарма] — всепроникающий принцип, то [это значит], что все [в нем] взаимно гармонизировано, и все следует своей естественности (цзы-жань). Так и замерзшее (лед) и текущее — это все вода [в ее различных формах], кольцо и браслет — это все металл [в его разных видах], поэтому и легко [через людей приблизиться к Дхарме]. В общем говоря, [если] разделять [все школы], то все они [окажутся] ложными, если же свести их вместе, то все они [в целом] будут соответствовать истинному [учению].[69] Если не прибегать к словам Будды, каждой школе не изучать идеи своего [собственного] учения и не собирать [воедино] свои собственные сильные стороны, и [впоследствии] не сопоставить три школы чань с тремя доктринальными учениями в их [органическом] единстве, то как же можно собрать в течение одного поколения полное, всеобъемлющее и совершенное учение? Все [должны] забыть о своих чувствах [приверженности какой-либо школе], и все вместе [мы] вернемся к морю мудрости [Будды]. (Лишь Будда говорил о различии и единстве [взглядов школ]. По этой причине три сутры

Будды были сведены в одну. — *Авт.*). «Три сутры определяют истину и порок, подобно шнуру плотника».[70] [Сам по себе] шнур не являет [собой] чуда или искусства, но искусный работник должен непременно пользоваться им как опорой [в своей работе], сутры и шастры [также сами по себе] не являются дхьяной [в собственном смысле слова], но [всякий], проповедующий дхьяну, должен непременно основывать на них [свою проповедь]. Находящиеся на первых двух ступенях развития органов восприятия (чжун, ся гэн) могут лишь полагаться на учителя.[71] Учитель сам наблюдает за [успехами учеников] и в соответствии с уровнем [их достижений] дает указания. Люди, находящиеся на верхней ступени посвященности, должны [обрести] полное и всеобъемлющее просветление, но как [они] смогут достичь единства с Буддой, не поняв до конца его слов?[72] [Некто] спросил меня: «[В ныне] существующих [школах] везде есть сутры Будды. Любой учащийся читает, проверяет и собирает их [в своды]. Ныне, составляя свод основных [произведений] чаньских [наставников], зачем [ты] непременно хочешь рассуждать о сутрах?» [Я] отвечу: «Смысл нижеизложенного и есть ответ на этот вопрос». Четыре сутры [говорят] об изменчивости и постоянстве [дхарм], [при их изучении] необходимо полагаться на истину постижения высшего смысла. Говорят, что среди множества сутр, произнесенных Буддой, есть некоторые, которые он произнес по собственному желанию, есть произнесенные по желанию других. Среди сутр есть [являющие] безусловную и определенную истину (нейартха), а есть сутры, появившиеся под влиянием момента. Есть [сутры], разъясняющие понятия [изначальной] природы и [сущностного] признака, есть [сутры], разъясняющие [учения] о мгновенном и постепенном [просветлении и совершенствовании], [сутры], [относящиеся] к Большой и Малой [Колесницам], [сутры] неполной и конечной истины. Пусть даже тексты и противоречивы по форме, но смысл их совершенен, [идеи этих сутр] взаимно проникают [и дополняют] друг друга без преград. Хранилище [сутр] [во дворце] Дракона безбрежно, как же в нем разобраться и обратиться к общей единой идее?[73] Лишь по этой причине ныне я на более чем десяти листах разъясняю этот [путь поиска единого стержня для всех школ]. Допустим, [некто] в один момент обрел современное [понимание] мысли Будды. Обретя [это] совершенное понимание мыслей Будды, немедленно [начинает] усиленно изучать [мой] единый свод и слово за словом познает учение [чань].

Пять сфер делятся на три вида, которые соответствуют друг другу и должны [рассматриваться] непременно вместе.[74] Многие мудрецы Западного Края, разъясняя истину Дхармы, все исходили из определенности [понятий] трех сфер. Первая [из них] — это сравнительная сфера, вторая — сфера проявленных [феноменов] и третья — сфера слов Будды.[75] Слово «сфера»

или «объем» здесь использовано в смысле объема, получаемого при измерении количества веществ с помощью мер «шэн» и «доу», т. е. с помощью измерения рождается определенное знание [об объеме и весе того или иного вещества]. Сравнительная сфера обозначает [косвенное] знание, рождающееся из сравнения и сопоставления и обоснованное общей посылкой. Например, видя дым, [мы] определенно знаем, что [где-то] есть огонь. Хотя огня мы не видим, но [наше представление о нем] не есть пустая иллюзия. [76] Сфера проявленных [феноменов] — это то, что [нами] непосредственно воспринято как явленное ощущение. [В суждении, определенном этой сферой], отсутствуют допущения и сопоставления, [это суждение] естественным образом носит [само]определенный характер. [77] Сфера слов Будды принимает сутры [Будды] в качестве [конечной] определенности. [78] [Когда я говорю о том, что три сферы] соответствуют друг другу и должны рассматриваться вместе, [я имею в виду следующее: «Если основываться только на словах Будды, а самому ничего не сравнивать, не соизмерять, не доказывать и не пробуждать свое сознание, то это лишь глубокая вера, которая не приносит пользы субъекту. [79] Если считать единственно реальным то, что видишь сам через сферу проявленных [феноменов] и не соотносить видимое тобой с речами Будды, то как различишь порок и добродетель? [80] Шесть наставников внешних учений самостоятельно познали те принципы, которых они придерживались [в дальнейшем] и совершенствовались на их основании и достигли в этом [совершенствовании] заслуг, и сами объявили [свои теории] истинными, но откуда же им было знать, [что теории] эти [в действительности] порочны? [81] Если же прибегать только к сравнительной сфере, то тогда не будет мудрого учения и собственного знания — с чем же тогда сравнивать? И как сравнивать? Поэтому и нужно рассматривать три сферы вместе, и только так наступит конечная определенность. В школе чань часто прибегают к сравнительной сфере и сфере проявленных [феноменов], и если [школу чань] еще и подкрепить [доктринальным знанием] сутр, то три сферы обретут полноту. [Некто], утверждавший необходимость полного и совершенного разрешения множества сомнений шести видов, неоднократно в течение многих десятков лет снискавший высшую благодать [от чтения] сутр и шастр, спросил меня: «Четыре [вида] дхьяны и восемь [видов] сосредоточения находятся в высшем мире. В этом мире нет дхьяны. Все, совершенствующиеся в дхьяне, должны, опираясь на сутры и шастры, привнести дхьяну и методы сосредоточения из высшего мира в наш мир [для целей] совершенствования. Все, преуспевшие в совершенствовании, все [следовали] именно этому виду чань. Всеобщий свет [доктринальных] учений также не выходит за эти [пределы чань высшего мира]. Какое, кроме этого, еще есть учение чань? В случае если [чань] не основывается на сутрах

и шастрах, это ложный и порочный путь». И еще [он] спросил меня: «В сутре сказано: «Постепенное совершенствование (цзянь-сю) приводит к просветлению [адепта]». Школа чань [же] определяется как «дхьяна мгновенного просветления», которая сразу же порождает совершенное пробуждение. Сутры — это слова Будды, а [школа] чань [основана] на речах монахов. Осмелюсь усомниться в том, что возможно, отвергая Будду, почитать монахов». И еще раз [этот человек] спросил меня: «Основная мысль учения чань в отсутствии утверждения и отрицания, [в необходимости] стряхнуть [с себя] как грязь обиды и родственные привязанности, не гневаться и не радоваться. На чем же основана неприязнь Южной [школы Хуэй] Нэна к Северной [школе Шэнь] -сю, [подобная взаимной неприязни] огня и воды, откуда же раскол между Хунчжоуской школой Хэ-цзэ и Цань-шан?» [82] И еще [тот человек] спросил меня: «Шесть поколений чаньских патриархов, накапливая традицию передачи Чаньской Дхармы, все говорили: «Внутренняя передача нашего учения [от сознания к сознанию] заключена в сокровенных словах [учителей], во вне же наследование традиции выражается в переходе одеяния веры [от одного патриарха к другому] [83]. Одежда и Дхарма дополняли друг друга как две половинки печати [или документа]. После Цаоси (Хуэй-нэна) [84] не слышно о таком способе [наследования патриархов]. [Я] не проверял, в нынешние времена произносят ли наследующие Дхарму [какие-нибудь] сокровенные слова. Если [они] не говорят [таких слов], то это значит, что та традиция, которую они передают, не есть учение Бодхидхармы. А если [такие слова] произносятся, то все [их] слышащие достойны получения одеяния [патриарха]». [Некто], снискавший заслуги на поприще [учения] чань, спросил меня: «Бодхидхарма передавал учения от сознания к сознанию, не опираясь на письменные знаки. Как же ты [можешь] отбрасывать учение первого патриарха и передавать [традицию] сутр?». И не так давно [он] еще раз спросил меня: «Вималакирти (Цзин-мин) осуждал сидячую медитацию. [В школе] Хэ-цзэ постоянно отказываются от «застывшего сознания», Цаоси ударами посоха поднимал людей, которых видел сидящими со скрещенными ногами [в позе медитации]. Ныне ты, руководствуясь заповедями [доктринальных] учений, строишь чаньские хижины [для медитаций], принуждая к сидячей медитации в уединенных местах, [тем самым] входишь в противоречие с учением [Чань] и идешь наперекор [заветам первых] патриархов». Я осмелюсь усомниться [в правильности] этих [речей]. Хотя я, подчиняясь велению времени, веду беседы, [объясняя учение Будды], но все равно сомнений остаются миллионы. [Я] сожалею, что они (задававшие мне вопросы) об этом не знают. Что же говорить о тех, для которых трудность [понимания] этого [учения] происходит из привязанности к чувственному опыту (цин), [из чего проистекают]

односторонние привязанности [к объектам и понятиям]. Все эти односторонние привязанности различаются между собой и вступают в противоречия. Вслед за разрешением [одних] сомнений количество ошибок и пороков вновь увеличивается. Поэтому необходимо открыть истину трех ворот [учения], создать единый свод сутр и целиком разрешить все сомнения с тем, чтобы возникла полная ясность». (Ниже я буду по ходу изложения один за другим отвечать на поставленные [мне] трудные вопросы. Тот, кто хочет узнать ответы, должен внимательно изучить этот текст. — *Авт.*). Истины семи дхарм не все одинаково хороши, необходимо их знать и различать. Все, желающие добиться ясного понимания [свойств] всех дхарм, сначала непременно должны [научиться] различать дхарму и [ее] истинный принцип — свойство (и, артха). Если разъяснять истинный принцип через [описание] дхарм, то истинный принцип будет понят [как бы] по отдельным частям и разъяснен, если же разъяснять [понятие] дхармы через истинный принцип, то дхармы станут совершенно ясными и определенными.[85] Поясню это кратко на примерах из материального мира. Если чистое золото под воздействием [действий] ремесленника превратилось в кольцо, браслет, чашу или блюдо или какой-нибудь другой предмет, изначальная природа золота не изменила [своих свойств], и [металл этот] не стал ни медью, ни железом. [Изначальные свойства] золота — это дхарма, его неизменяемость и изменяемость под воздействием внешних причин — это истинный принцип. Допустим, некто спросит меня: «Какая вещь не подвержена изменениям, какая подвергается воздействию [совокупности] внешних причин?». На это есть только один уместный ответ: «Золото». Сопоставив с этим утверждением то, как в сутрах обсуждается истинный принцип, можно только сказать, [отвечая на вышепоставленный вопрос]: «Сознание», то есть сознание есть дхарма, а его «всеобщность» (и-це) есть истинный принцип.[86] Поэтому в сутре говорится: «Безграничная истина рождается из единственной дхармы».[87] Безграничная же истина имеет два аспекта: 1) неизменяемость [изначальной природы], 2) изменяемость под воздействием причинной обусловленности. Во всех сутрах говорится, что это сознание под воздействием заблуждения или пробуждения становится загрязненным или чистым, мудрым или подверженным аффектам, [обретает] просветление — бодхи, подвергается притоку аффективности или освобождается от него». И еще [в сутрах] говорится, «что это сознание, загрязнено оно или чисто, [все равно] изначально и неизменно [обладает] нирваной, реальностью истинной таковости (чжэнь-жу). Допустим, некто спросит [меня]: «Какая дхарма не изменяется, какая дхарма подвержена воздействию [совокупности] причин?». На этот [вопрос] есть один подходящий ответ: «Сознание». Его неизменность — это его изначальная природа, его подверженность воздействию

совокупности внешних причин есть его сущностный признак (сян, лакшана). Нужно понять, что [неизменная] изначальная природа и [изменчивый] сущностный признак — это истинный принцип сознания. Ныне школы изначальной природы и [дхармовых] признаков взаимно отрицают друг друга, а все потому, что не понимают [природы] истинного сознания.[88] [Эти школы] всякий раз, видя иероглиф «сознание», вспоминают лишь о восьми видах сознания, не зная, что эти восемь видов сознания лишь истинные принципы истинного сознания (чжэнь-синь), порожденные внешними причинами. Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша полагал дхармой [лишь] единое сознание, а возникновение и уничтожение в истинной таковости рассматривал как истинные принципы-свойства.[89] В шастре сказано: «Опираясь на это сознание, [можно] ясно увидеть истину Махаяны. Истинная реальность сознания — это субстанция; возникновение и разрушение — это внешние проявления сознания».[90] Говоря о том, что сознание обладает истиной, имеют в виду, что оно не пусто и не иллюзорно, говоря о том, что сознание [обладает] таковостью, имеют в виду, что оно не подвержено переменам. Именно поэтому в шастре одно за другим перечислены «истинная реальность сознания» и «возникновение и разрушение сознания». Нынешние [последователи учения] Чань часто не знают истинного принципа и объявляют сознание дхьяной. [Последователи доктринальных] учений часто не знают дхарму и, выдвигая имена, говорят об истинном принципе. Вслед за именами рождаются привязанности, и трудно [поэтому] добиться согласия [между школами]. [Я] слышал [тех, которые] считают сознание мелким (т. е. вторичным), а изначальную природу — глубокой (т. е. первичной), или же полагающих изначальную природу дхармой, а сознание [ее] истинным принципом.[91] Поэтому необходимо сопоставить понимание дхармы и ее истинного принципа в сутрах и шастрах трех учений, и таким образом прояснится [должное понимание дхармы и принципа], лишь при возвращении к единому пониманию сознания исчезнут споры.[92] [Понятие] восьми форм сознания охватывает и изначальную природу, и сущностный признак, названия [их] одинаковы [во всех школах], но содержание различается. Сутры либо поносят сознание [объявляя] его «злодеем», и требуют полного прекращения [деятельности сознания], либо, восхваляя сознание, [объявляют его носителем свойств] Будды и призывают к совершенствованию [сознания]. Некоторые [сутры] говорят о благостном сознании, зыбком сознании, чистом сознании, грозном сознании, жадном, гневном, милостивом и сострадающем сознаниях. Некоторые говорят, что сознание возникает, опираясь на объект восприятия, некоторые говорят, что сознание рождается [непосредственно] из объекта, некоторые говорят, что сознание — это покой и уничтожение (т. е. нирвана), некоторые говорят, что сознание — это совокупность

мыслей и внешних причин.[93] [Таких различных пониманий сознания] очень много, и они взаимно противоречат друг другу, и если не сопоставить между собой множество учений [о сознании] с тем, чтобы добиться ясности, то как же [человек], читающий сутры, в них разберется? [Я] вновь [хочу] прояснить имя и субстанцию [сознания], чтобы стало известно, что все множество видов сознания сводится к единому [сознанию]. В общем сознание бывает четырех видов, на санскрите их названия различаются, при переводе различия также сохраняются. Первое называется «сердце» (синь, хридайя). Это «мясное сердце» (т. е. телесное). Это сознание пяти вместилищ» тела. («Пять вместилищ» тела в понимании «Канона желтого двора». — *Авт.*). «Второе — познающее сознание (юаньлю синь, манас). Это [сознание] включает в себя восемь форм сознания, поскольку его объектом являются феномены, порожденные внешними причинами». (Цветоформа (сэ, рупа) является объектом зрительного сознания и так далее, вплоть до семян [кармических действий], укорененных в теле и проявляющихся в сосуде мира (ци ши-цзе), которые являются объектами алайя-виджняны (сознания-сокровищницы). Каждому [из этих восьми сознаний] соответствует своя совокупность внешних причин, поэтому о различающем сознании еще говорят, что оно «различает [объекты]». — *Авт.*). В каждой из этих восьми [форм сознания] сохраняются различия плохого и хорошего сознания из-за наличия в них дхарм, определяющих психику (синьсо). Во всех сутрах это множество сознаний рассматривается под общим именем «сознания». В них различаются доброе и злое сознания и т. д., [выделяется] третье сознание — читта (чжидоя), т. е. «накапливающее и проявляющее сознание». Это — восьмая форма сознания, потому что накопленные в ней «семена» [кармической активности] явственно проявляются в миру». («Хуан-тин цзин» рассматривает это сознание как божественное (?) (шэнь), а внешние учения западных стран считают его «атманом». Это и есть [восьмое] сознание. — *Авт.*). Четвертое — это сознание-хридайя (хэлидайя). О нем также говорится, что это сознание, обладающее твердостью и реальностью. О нем еще говорят, что это сознание истинной реальности, истинное сознание. Его непробужденность является причиной того, что восьмое сознание не различает своей субстанции.[94] Это сознание может гармонировать и не гармонировать с иллюзиями и сущностными признаками. Гармонируя с ними, это сознание может загрязняться и очищаться и рассматривается как сознание-вместилище (цзан-ши). Когда [это сознание] свободно, его субстанция [обретает] постоянство и неизменность и рассматривается как истинная таковость. Но все вместе [эти две формы] есть «Вместилище Татхагаты» (Жулай-цзан, Татхагатагарбха). Поэтому в «Ланкаватара-сутре» говорится: «Нирвана определена как единое сознание. Единое сознание и

есть Татхагатагарбха. Татхагатагарбха также есть охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды». В сутре сказано: «Четыре вида сознания обладают одной [изначальной] субстанцией. Поэтому в «Сутре сокровенного величия» (Ми янь цзин) сказано: «Будда, говоря о Татхагатагарбхе...» (название Дхармового Тела, охваченного аффектами. — *Авт.*) имел в виду алайя (сознание-вместилище). Мирская мудрость не может познать, что [татхагата] гарбха есть алайя-виджняна[95]. ((Сознание), различающее субстанцию истинной таковости и алайя [виджняны], есть мирская мудрость. — *Авт.*). Чистое и незамутненное вместилище татхагаты и алайя-виджняна находятся в тех же отношениях, что металл и [металлическое] кольцо, которое не имеет [субстанциональных] различий [с материалом, из которого изготовлено]. (Кольцо символизирует алайю, металл обозначает истинную таковость. Оба они называются Татхагатагарбхой.— *Авт.*). Однако, хотя субстанция [всех форм сознания] одинакова, истина и иллюзия имеют [между собой] различия, основа и вершина также отличаются [друг от друга]. Первые три [формы сознания], названные мной, — это внешние признаки (сян, лакшана), последняя [форма сознания] — это изначальная природа. Возникновение внешнего признака при опоре на изначальную природу [определено] причинными связями, но также есть способ вернуться к изначальной природе, сведя воедино все сущностные признаки. [Это возможно потому, что] изначальная природа и признаки [перетекают друг в друга] без препятствий, и все есть лишь единое сознание.[96] Не понимая этого, упрешься лбом в стену, поняв это, увидишь все десять тысяч дхарм словно в зеркале. Если [некто] попусту перелистывает тексты или верит лишь в сокровенную эзотерическую [передачу традиции], то как свести [его взгляды] с (концепцией] единого сознания, изначальной природы и внешнего признака? Девять видов мгновенного и постепенного просветления и совершенствования, которые по видимости противоречивы, [в действительности] соответствуют друг другу. Среди обращающихся к учению сутр и шастр и учению чань есть те, кто говорит о мгновенном просветлении, основанном на постепенном совершенствовании и накоплении добродетели, некоторые говорят о необходимости сначала [добиться] мгновенного просветления, а затем [прибегать] к постепенному совершенствованию, некоторые говорят о постепенном просветлении, основанном на мгновенном совершенствовании, некоторые говорят о постепенности и просветления и совершенствования, а другие — об их мгновенности. Некоторые считают, что в Дхарме нет мгновенных и постепенных [путей], [выбор того или иного способа] зависит от времени и способностей. В речах всех говорящих так есть истина, но речи их противоречивы. Говорящие о становлении Буддой [непосредственно] после просветления и полагающие аффекты изначально отсутствующими,

называются [сторонниками] мгновенного пути, то есть они отрицают необходимость [постепенного] совершенствования и вырывания [корней страстей]. Зачем [им] опять рассуждать о постепенном пути? [Концепция] постепенного пути возникла из-за неосвобожденности от аффектов, из-за несовершенства практики, поэтому и добродетель, [приобретаемая] на постепенном пути, несовершенна. Что же такое мгновенный путь? Это не постепенный путь. А постепенный путь — это не мгновенный. Поэтому и говорится, что они противоречат друг другу. Но если их сопоставить [с точки зрения, изложенной] ниже, то эти учения не только не будут противоречить друг другу, но, напротив, дополняют друг друга. Десять учителей, передававших традицию, определенно знавшие лекарство от болезни [догматических споров], говорили, что при передаче традиции и [разъяснении] способов [спасения] (фан-бянь, упайя) сначала нужно разъяснить изначальную природу. Ныне на основании изначальной природы совершенствуются в медитации. [Однако] нелегко прозреть изначальную природу из-за множества привязанностей к [внешним признакам], поэтому, желая сделать ясной изначальную природу, необходимо сначала разрушить привязанности [к внешним признакам]. Метод разрушения привязанностей заключается в выравнивании мудрости, глупости, четкости, расплывчатости, заслуг и ошибок [многих учений], введении заповедей для недопущения поступков и привязанностей, введении медитации для недопущения устойчивости или смуты [в психическом состоянии]. Тридцать два признака[97] [Татхагаты] — это цветы пустоты, тридцать семь средств [достижения просветления][98] — это лишь иллюзия. Если путем мыслительного усилия освободить сознание от привязанности [к внешнему признаку], то можно совершенствоваться в медитации, затем [приступать] к изучению внешних знаний». Однако люди, принимающие эти слова за безусловную истину и совершенствующиеся на основании ее, часто впадают в колебание, и поэтому опять-таки много говорят о наслаждении и пресыщении, порицают жадность, а восхваляют усердие в регуляции тела и дыхания и детально [описывают] их порядок и последовательность. Последующие приверженцы [такого учения] забывают об изначальном пробуждении и впадают в приверженность к сущностным признакам. Лишь укореняющие в себе пользу и стремящиеся к твердости, от начала до конца служащие учителю, получают представление о просветлении и совершенствовании. Их [понимание] изначальной природы мелко и, услышав одну мысль, они полагают ее для себя достаточной и становятся учителями, следуя «малой мудрости». Не исчерпав еще основы и вершины [учения], они впадают в приверженность [к сущностным признакам], поэтому мгновенное и постепенное учения смотрят друг на друга как на врагов. Вражда Южного и Северного чань подобна вражде Чу и Хань. Вся их мудрость мытья

ног проявилась здесь. [Поистине они подобны слепым], ощупывающим слона.[99] Тем, что [я] ныне пишу, — разве я желаю создать и выделить в особый свод нечто отличное [от предыдущего]? Задача моя — достичь совершенства в изложении трех пунктов, [касающихся природы дхармы]. Если понимание этих трех пунктов будет различно, то совершенства не будет. Три учения противоречат друг другу по вопросу достижения состояния Будды, поэтому известно, что передавая традицию и лекарство от болезни [заблуждения], необходимо увидеть три учения непротиворечивыми, необходимо разъяснить три вида буддизма. (Ранее я писал, что некто, желая поставить меня в трудное положение, спросил: «Как чаньским наставникам познать [истину] доктринальных учений?». Ныне, сведя это к десяти положениям, я ответил на этот вопрос. Поэтому сначала и указал, что патриархи западных земель [лишь] расширенно толковали сутры и шастры.[100] — *Авт.*).

Первая цзюань первой части «Предисловия к собранию толкований истоков чань» закончена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сосредоточение и мудрость (дин-хуэй). Слово «сосредоточение» является обозначением медитативной практики созерцания. «Сосредоточение» является синонимом самадхи — «мудрость» — праджня.

[2] Природа Будды (Фосин, Буддхата) — Просветленная природа Будды, содержащаяся в каждом живом существе и определяющая его способность к просветлению (бодхи). Природа Будды существует в двух уровнях: «ноументальном» в качестве общего принципа и «инструментальном», выражающемся в стремлении к ее очищению и выявлению индивидом.

[3] Сфера сознания — сознание, из которого продуцируются объекты. Будучи свободно от притока аффективности, на уровне высшей реальности оно идентично с истинной реальностью природы Будды (Фосин чжэнь-жу, буддхата-татхата). Прекращение деятельности сознания или освобождение его выявляет изначальное единство с высшей реальностью праджня-парамиты.

[4] Чаньские принципы и практика (ли син). Эти понятия в том смысле, как они употреблены Цзун-ми, являются не только обозначением религиозной доктрины и практики. Вводя эти понятия, Цзун-ми обосновывает единство медитативной практики и природы Будды, определяя чаньскую медитативную практику как и «инструментальный» (син) аспект природы Будды, посредством которого достигается выявление ее скрытого принципа «ли» в процессе религиозного совершенствования. Восходя к одному истоку, «принципы» и «практики» являются неразделимыми и способными к взаимному переходу друг в друга и в конечном смысле тождественными. Таким образом, Цзун-ми выражает важнейший постулат философии Хуаянь о переходе дел и принципов друг в друга без препятствий (ли ши у ай).

[5] Субстанцией-предметом дхьяны является природа Будды, ибо они неразделимы. Дхьяна может быть реализована при опоре на природу Будды в индивиде, а природа Будды может быть выявлена через дхьяну.

[6] В качестве высшей реальности природа Будды не допускает относительно себя никаких определений, являясь «невыразимой дхармой».

[7] «Природа дхарм» (Фа-син дхармата) — высшая реальность, не подверженная закону зависимого возникновения, лежащая в основе всех дхарм. Идентична «реальности как она есть» (татхата, чжэнь-жу).

[8] Сознание — сокровищница вместилища Татхагаты (Жулай-цзан цзан-ши, Татхагатагарбха-алайя виджняна). Этот термин обозначает фундаментальное

положение дальневосточного буддизма о взаимной зависимости просветленного и непросветленного аспектов сознания, сформулированного в развернутом виде в «Махаяна-шраддхотпада шастре». Как «всеобъемлющий абсолют» Татхагатагарбха обладает всевозможными благими свойствами, но содержит в себе также и источники заблуждения. На индивидуальном уровне функция Татхагатагарбхи как всеобщего вместилища выражается через восьмую форму сознания — сознание-сокровищницу, в которую в виде «семян» (чжун-цзы) поступают зародыши последующей деятельности живого существа. Семена «истекают» из этого сознания под воздействием «сил истечения» (сюнь си, васана). Будучи результатом взаимодействия просветленного и непросветленного аспектов сознания, сознание-сокровищница содержит в себе благие и неблагие семена, но в своей основе это сознание идентично высшей реальности (татхата) и просветленному аспекту Татхагатагарбхи. В непросветленном же аспекте алайя-виджняна продуцирует причинно-обусловленные дхармы и ведет к дальнейшему углублению заблуждений у живых существ.

[9] Шесть парамит — шесть путей, переводящих через море сансары к другому берегу, поэтому они еще называются «шесть, переправляющих на другой берег (т. е. в нирвану)» (лю дао би ань). Первая из них — «парамита даяния» (бу-ши, данапарамита), вторая — «парамита соблюдения заповедей» (ши-цзе, шилапарамита), третья — «парамита терпения» (шэнь-у кшанти парамита), четвертая — «парамита страдания» (цзинцзинь, вирьяпарамита), пятая — «парамита созерцания» (чань-дин, дхьянапарамита) и «праджняпарамита» (чжихуэй) — «парамита высшей мудрости». Обладание этой последней парамитой позволяет адепту различать истинную реальность. В школе мадхъямиков термин «праджняпарамита» являлся одним из определений высшей реальности.

[10] Мудрость, лишенная притока аффективности (улоу чжи хуэй, анасрава-праджня). Сознание, подверженное притоку эмоций и аффектов, причинно-обусловленных (самскрита) дхарм, порождает в себе привязанности и еще более углубляется в сансарическое бытие. Сознание, лишенное притока аффективности, возникает в результате созерцания и готово осознать себя как идентичное высшей реальности (татхата, чжэнь-жу).

[11] Различные сверхъестественные способности, обретаемые адептами, идущими по пути спасения.

[12] Шестнадцать видов медитативного созерцания Будды Амитабхи в качестве восходящего солнца, различных агрегатных состояний воды, земли и т. д. Эта практика была разработана в рамках школы «Чистой Земли» (Цзин-ту). Согласно положениям этой школы, целью религиозной, в частности медитативной, практики было обретение перерождения в Западной Земле Высшей Радости (цзилэ ту). Для обретения этого благого плода необходимо постоянно взывать к амитабхе и повторять его мантру «Намах Амитабха-будда». Другим существенным компонентом практики школы «Чистой Земли» в соответствии с «Амитабха сутрой» была медитативная визуализация образа будды Амитабхи в его различных воплощениях — для этого и была разработана система «шестнадцати видов медитативного созерцания» правителя Земли Высшей Радости — будды Амитабхи.

[13] Согласно «Партьютпаннасамадхи-сутре», во время данной самадхи (она длится до девяноста дней) Будды десяти направлений видны так ясно, как будто они освещены ярким дневным светом. Реализованная в процессе самадхи истинная природа (природа Будды), являясь «невыразимой дхармой», не может быть никак определена через имена. Способ же, которым достигнута такая реализация, не является чем-то существенным, и все методы в этом смысле равны и не имеют предпочтений.

[14] Небуддийская дхьяна — это и традиционные китайские небуддийские учения, и индийские небуддийские учения (напр., веданта). Дхьяна мирян — не-буддистов или не являющихся последователями определенного буддийского направления.

[15] Имеется в виду базовый постулат Хинаяны о наличии в дхармах собственной природы (свабхава) и отсутствии «я» как воспринимающего субъекта, обладающего неизменной собственной природой (анатмавада).

[16] Принцип равной пустотности «я» и дхарм характерен для Махаяны. С большой полнотой этот принцип изложен в «Махаяна-шраддхотпада-шастре».

[17] Четырем учениям, т. е. индийским небуддийским школам, дхьяне мирян не-буддистов, Хинаяне и Махаяне соответствуют четыре разных понимания категорий «чувственного» (сэ, рупа) и пустоты (кун, шунья).

[18] Истинная природа изначально чиста. В случае приостановления притока аффективности истинная природа, не подверженная влиянию аффектов, реализует свое тождество с природой Будды.

[19] Самадхи, в процессе которого осознается изначальное единство природы живых существ и всех Будд. Адепт воспринимает и реализует незагрязненный аспект Татхагатагарбхи и обретает единство с «реальностью как она есть».

[20] Четыре вида дхьяны и восемь видов сосредоточения. Четыре вида созерцания мира форм, четыре вида сосредоточения на мире форм и четыре — на мире отсутствия форм. Кроме того, в данном контексте — четыре вида созерцания, соответствующие четырем описанным выше учениям.

[21] Нань-юэ — прозвище наставника Хуй-сы (515—577), одного из основателей школы Тяньтай наряду с Чжи-и. Троякое приостановление деятельности сознания и созерцания тритья-шаматха-випашьяна, сань чжигуань, основанные на трех истинах, одна из базовых доктрин школы Тяньтай. Три истины — истина пустотности всех вещей, как продуктов зависимого возникновения, истина реальности «производных имен» (цзя мин) вещей и истина единства вещей и их имен в отношении истинной реальности и «Среднего пути». Экспликация этого положения содержится в «Маха-праджня-парамите-шастре» Нагарджуны. По концепции Мадхъямики, реальность как производная от различающего сознания может быть трех видов — «реальность взаимообусловливающих [свойств] (сян дай ю),— т. е. все вещи определяются взаимообусловливающими парами оппозиций — «длинное и короткое», «это и то» и т. д. Эти определения как продукт различающего сознания являются пустыми и, следовательно, по логике Мадхъямики, конкретная вещь, определяемая ими, также пуста. Однако в процессе эмпирического познания сознание оперирует «производными именами» объектов, и в этом смысле имена реальны (цзя мин ю). Будучи продуктами загрязненного различающего сознания, которое в основе своей имеет природу высшей реальности, имена и вещи также связаны с высшей реальностью и в этом смысле тождественны друг другу и абсолюту. С положением о трех реальностях соотносится и теория познания Мадхъямики, разделяющаяся на три ступени: 1) негация, 2) анализ, 3) «синтетическое» понимание. Поскольку китайская школа Тяньтай была доктринально связана с Мадхъямикой, эти положения Нагарджуны были переработаны в русле религиозной и медитативной практики (Философия Нагарджуны, с. 84—86). Созерцательная практика школы Тяньтай строится на последовательном восхождении от первой истины к третьей, т. е. к окончательному постижению высшей реальности путем разрушения экстремумов реальности и нереальности: созерцание вещей как пустых (кун), затем как не имеющих постоянной природы, временных (цзя) и соотнесенных с высшей реальностью (чжун). Приостановление деятельности сознания (чжи) означает приостановление притока аффективности, очищение и успокоение сознания.

[22] Следование путем Бодхидхармы сложно и требует длительной подготовки.

[23] Мгновенное или постепенное осознание и пробуждение в адепте природы Будды.

[24] То есть закон Кармы.

[25] То есть на обращение не последует должной реакции. Термин «цзигань» подразумевает реакцию Будды на обращение к нему в поисках прибежища и ответ живых существ на призыв Будды к спасению. Кроме того, правильно определенный объект раскрывает свою истинную природу и способствует пробуждению природы Будды в созерцающем его.

[26] Сущностные признаки (сян, лакшана) — существенные свойства объекта, его определяющие характеристики. Служат первичной ступенью в идентификации объекта, основой для создания «производного имени» (нама, цзя мин). Эти категории являются основными инструментами деятельности эмпирического, различающего сознания, которое принимает сущностный признак (пустой по своей природе) за доказательство наличия в объекте собственной, реальной природы, на основе чего объект ложно рассматривается как целостность, обладающая независимой реальностью.

[27] Под «смыслом дхармы» (дхармартаха), вероятно, имеются в виду свойства или признаки дхарм, сродни лакшане.

[28] Это рассуждение проведено Цзун-ми в терминах буддийской логики. Ход рассуждений «безумных мудрецов»: они полагают собственное сознание как воспринимающий субъект, обладающий свойством истинно реального и потому могущий служить объективным инструментом познания. Приняв это положение в качестве первого члена своего рассуждения (инь, хету), они приходят к выводу об истинности же своего сознания как основы чувственного и иного восприятия (цзун, сиддханта). Таким образом, такие люди находятся в замкнутом кругу рассуждения, оставаясь в плену ложной привязанности к субстанциональности познающего «я». С точки зрения буддийской философии, особенно Мадхъямики, такие воззрения абсурдны. Пустое сознание, лежащее в основе рассуждения (инь), доказывает ложность всего процесса познания, осуществленного таким образом.

[29] То есть такие люди концентрируют свое внимание на одном аспекте учения, тем самым впадая во фрагментарность представлений. Такое познание тоже уводит в сторону от постижения высшей реальности.

[30] По традиционному представлению проповедь Будды была в разные периоды обращена к людям с разными ментальными способностями и определялась также «структурой момента», в который та или иная истина была проповедана. Так и каждая из сутр Будды и других произведений канона апеллирует к конкретным ментальным способностям слушателей и читателей. По концепции школы Тяньтай, выработанной монахом Чжи-и, проповедь Будды Шакьямуни разделялась на пять периодов, в течение которых было восемь видов проповеди для различных групп людей, а по виджнянавадинской традиции — на три периода.

[31] «Три мудреца» в традиции Хуаянь — это Вайрочана, Маньджушри и Самантабхадра. Вайрочана (или Махавайрочана) (кит. Да жи) — солнце, сияющее повсюду, первый из пяти небесных Будд (дхьяни-будд), является воплощенной Истиной и, в некоторых школах, также воплощением Дхармового Тела Будды. Маньджушри — бодхисаттва воплощенной мудрости (кит. Вэнь-шу или Вэнь-шу-ши-ли), Самантабхадра (кит. Пу-сянь) — бодхисаттва Всеобъемлющей мудрости.

[32] Три причины (Жизненные положения) теории Абхидхармы порождают различные плоды (го). Эти причины: шэн инь — благие и неблагие кармические действия, си инь — «сила привычки» — последовательное и постоянное воспроизведение какого-либо качества и «и инь» — зависимые причины, порождающие мыслительные конструкции при взаимодействии органов чувств с их объектами. Три плода: 1) и шу инь и шу го — различные причины порождают различные следствия, 2) фу инь фу бао — благие причины порождают благие воздаяния, 3) причины мудрости порождают плоды мудрости.

[33] Оппонент Цзун-ми некорректно, с точки зрения буддиста, формулирует свое утверждение, придавая словам чаньских учителей характер абсолютной и однозначной истины, впадая тем самым в привязанность к именам. В своем ответе Цзун-ми показывает это.

[34] Цзун-ми показывает, что Будда в своей проповеди оперировал словами, как пустыми именами, которые все равно не выражают сокровенную суть учения. Слова не несут в себе абсолютной истины, истина учения познается сердцем. Под недеянием Цзун-ми, вероятно, имеет в виду недеяние

сознания и обращение его к дхармам, не подверженным причинной обусловленности (увэй, асамскрита).

[35] Все эти вопросы, обращенные к Будде, отражают различные уровни заблуждения. Слова Будды направлены на прояснение природы Будды, содержащейся во всем. Таким образом, нет необходимости в самосовершенствовании, направленном на созидание нового качества, — нужно лишь выявить в себе природу Будды. Все путы и неблагие состояния проистекают из непроявленности природы Будды. Выражение об «изначальном отсутствии вещей» (бэнь лай у ши) означает отсутствие у вещей собственной природы и их конечную тождественность с пустотой (шунья) и с высшей реальностью (татхата) через реализацию пустоты. Последний вопрос отражает приверженность вопрошающего к крайним суждениям «ложности» и «истинности», проистекающим из абсолютизации собственного сознания. Такой подход ведет к ошибочным концепциям (дришти), обращению к именам и признакам и в конце концов к погружению в сансару.

[36] Наивысшее полное просветление (аннутара-самьяк-самбодхи) не является определенной дхармой, т. к. в этом случае оно было бы пусто и нереально, как и прочие дхармы. То же относится и к махапраджня-парамите.

[37] Здесь Цзун-ми формулирует положение виджнянавады о приостановлении мыслительного конструирования сознания и обращении его к самому себе, в результате чего оно проявляет в себе природу Будды.

[38] Ананда — один из наиболее последовательных и старательных учеников Будды, за свое рвение к учению получил прозвание «многослышащий» (до вэнь). Дхарани (отличать от дхарани — заклинания) — всеобщий контроль (цзун ши) — термин йогачары, означающий контроль над благими и неблагими проявлениями сознания — одна из ступеней йогической практики. Обратное действие мыслительного конструирования (юань фань чжао), перевод здесь скорее описательный. По теории виджнянавады, мир объектов оказывается плодом конструирования непросветленного сознания, в процессе которого из алайя-виджняны искуриваются одни семена, но в результате действий индивида, подверженного аффектам, в нее закладываются и новые (своего рода «обратная связь»). В этом смысле не прекращается деятельность сознания и постоянно присутствуют актуальные и потенциальные (в виде семян) аффекты. Когда такая деятельность сознания прекращена, прекращается и возникновение представлений об объектах и их обратное действие на сознание, и наступает состояние просветления.

[39] Относительная и абсолютная истина (цюань ши), содержащиеся в сутрах, т. е. истины высшего порядка и истины, явленные людям, не способным воспринять их в высшей форме, и поэтому приспособленные к более низкому уровню понимания (т. е. «временные» цюань). Явленная истина (ляо и нитартха) — истина, не нуждающаяся в интерпретации, истина конечного смысла и относительная истина (буляо и нейартха), требующая дополнительного толкования и не являющаяся высшим уровнем изложения учения.

[40] То есть сутры, шастры и виная.

[41] «Вещи и принципы» (ли ши). Термином «вещи» (ши, дословно «вещи») обозначаются объекты, имеющие отношение к феноменальному миру. Ли (принцип) является «общим» обозначением абсолюта, подразумевающим общую сопричастность объектов и сознания природе Будды и высшей реальности Татхагатагарбхи. С другой стороны, «ли» может обозначать теоретический аспект Учения, а «ши» — его практическую сторону.

[42] Шесть сомнений (лю и) — сомнения, происходящие от шести органов чувств. Три вида пяти сфер или объемов. Три вида — это, видимо, три вида признаков, определяющих восприятие: 1) признак зависимости (дым связан с огнем), 2) признак формы (длина, ширина и т. д.) и 3) субстанциональный признак (тепло есть субстанция огня). Пять сфер или объемов (улян, панча-прамана) — логический инструмент, с помощью которого обретается истинное знание об объекте, и, одновременно, источник знания. Понятие «прама» в классической индийской логике интерпретируется как истинное знание — опыт, то есть знание, произошедшее из «измерения» и «сопоставления» (кит.

лян). В системе ньяя видов объемов насчитывается четыре (см. Тарка-санграха, с. 117—119), в буддийской логике — пять: «сравнительный» (би лян), «объем проявленных феноменов» (сянь лян), «аргументов, основанных на авторитете» (шэн лян), «объем аналогических суждений» (би юй лян) и «объем постулированных истин» (и чжунь лян).

[43] Семь дхармических истин — термин неясен. Восемь форм сознания. См. ниже. Девять видов просветления — различные сочетания мгновенного и постепенного в просветлении и совершенствовании. Десять наставников — три учителя (саньши) и семь свидетелей (ци чжэн), чье присутствие необходимо при принятии монахом обетов бодхисаттвы. Искусные методы (фан бянь, упайя) — методы спасения живых существ, практикуемые бодхисаттвами.

[44] *Кашьяпа, или Махакашьяпа* — один из знаменитых учеников Будды Шакьямуни. После смерти Учителя возглавил общину Махасангхиков.

[45] *Ашвагхоша* (кит. Ма-мин) и Нагарджуна (кит. Лун-шу) — виднейшие буддийские философы, которых школы Хуаянь и Тяньтай рассматривали как своих доктринальных предшественников.

[46] То есть следовали пути Малой Колесницы и наделяли признаки (лакшана, сян) собственной, реальной природой.

[47] Сравнение деятельности сознания, в котором порождаются ложные представления об объектах с луной в воде или в руках, популярно во всей буддийской философии Махаяны. В «Маха-праджня-парамита-шастре» Нагарджуна говорил, что слова (имена) сами по себе пусты, но могут лишь служить указанием на истину, сами являясь ложными. Так, если некто укажет на луну пальцем, то его палец будет лишь указанием на луну и будет странно, если кто-либо примет палец за собственно луну. Истина скрыта и не выразима словами, на нее можно лишь указать. Бодхидхарма, именно исходя из такого понимания функции слов, настаивал на отказе от них и обращении к сознанию как к источнику истины.

[48] Привязанность к признакам ведет к активизации загрязненного аспекта сознания и углублению заблуждений.

[49] Эти две сутры рассматривались как базовые тексты школы чань. «Ланкаватара-сутра» разъясняет буддийское учение о сознании и его тождестве с природой Будды. «Ваджраччхеддика-праджня-парамита-сутра» содержит основные постулаты буддийской гносеологии и онтологии в их связи с теорией сознания (подробнее см. «Психологические аспекты буддизма»).

[50] Таким образом, Цзун-ми обосновывает единство чаньской практики и доктринальных учений в их соотнесенности с пробуждением в сознании живых существ природы Будды.

[51] Школа Хэ-цзэ в Цзянси. Одна из чаньских школ, основанная в местности Хэ-цзэ последователем Хуэй-нэна наставником Шэнь-хуэем. Цзун-ми сам принадлежал к этой школе и был ее главой. В своем сочинении «Схема преемственности чаньских учителей» («Чань-мэнь-ши цзы-чэн-ту») он дает высокую оценку этой школе. Учение Хэ-цзэ было близко в доктринальном плане к учению Хуаянь в утверждении пустоты всех дхарм, успокоенности сознания и т. д. Школа Хэ-цзэ утверждала, что все признаки не есть признаки, практики есть не практики, а знание спокойного сознания есть дверь ко всему чудесному.

[52] Северная школа чань, основанная наставником Шэнь-сю. Суть учения этой школы заключена в гатхе, сложенной ее основателем Шэнь-сю: «Тело есть дерево бодхи, а сознание подобно чистому зеркалу, необходимо очищать его и не давать собраться пыли», т. е. изначально чистое сознание, тождественное с природой Будды, подвергается загрязняющему действию мыслительной деятельности. Для обретения просветления необходимо приостановление активности сознания медитативным усилием.

[53] Южная школа чань патриарха Чжи-шэня из Цзычжоу, близкая к Северной школе Шэнь-сю.

[54] Ню-тоу чань — школа чаньского патриарха Фа-жуна получила свое название по горе Нютоу шань в Цзяннине, пров. Цзянсу (т. е. горе в форме коровьей головы). Доктринально близка к Северной школе.

[55] Ши-тоу чань — школа, основанная патриархом Си-цзянем из области Дуаньчжоу. Патриарх жил в Южном храме у горы Хэн-шань, рядом с которым находилась скала, похожая на террасу, откуда он и проповедовал (поэтому школа была названа Ши-тоу, т. е. «Каменная»). Доктринально близка и Северной школе.

[56] Школа чань из храма Баотан-сы, рассматривавшая все вещи и их признаки как иллюзию.

[57] Сюань-ши — один из учеников Хун-шэня, представитель «Школы Чистой Земли Дхьяны Южных Гор».

[58] Термин неясен.

[59] То есть школа «шуньявады» или Мадхъямики и производные от нее направления китайского буддизма (напр., Тяньтай).

[60] То есть школы Хэ-цзэ и Хуаянь.

[61] То есть Северные школы чань.

[62] То есть Южные школы чань. Цаоси (т. е. Хуэй-нэн) в «Алтарной сутре» осуждал приверженцев сидячей медитации.

[63] То есть чаньских школ, такие как Баотан, Ню-тоу и др.

[64] То есть школы Хинаяны.

[65] Здесь имеются в виду различные направления чань-буддизма.

[66] Истина спасения заключается в выявлении природы Будды, и другого ничего не может быть.

[67] То есть нужно избегать фрагментарности, которая ведет к усугублению ошибочных взглядов (дришти).

[68] Столкновение копья и щита — традиционный китайский способ изображения неразрешимого противоречия. Это сравнение происходит из китайского классического текста «Хань Фэй-цзы», где рассказывается о продавце, предлагавшем одновременно непробиваемый щит и всепробивающее копье, которые в действительности существовали одновременно как взаимоисключающие предметы.

[69] Однобокое восприятие какого-либо одного учения способно породить приверженность к именам и, как следствие, и ошибочным взглядам. В целом же совокупность всех учений, очищенных от заблуждений, способна представить учение Будды в его чистом виде.

[70] Для Цзун-ми как представителя школы Хэ-цзэ чань и доктринального учения Хуаянь эти сутры, видимо, суть «Ваджраччхеддика-праджня парамита», «Ланкаватара» и «Аватамсака сутра».

[71] Органы восприятия — числом шесть — имеют три уровня развития своих способностей: нижняя — «лишенная мудрости», средняя — «немудрая и не немудрая» и высшая — «мудрая».

[72] То есть, не поняв того, что Будда подразумевал, ибо высшая суть учения все равно не выразима словами.

[73] Имеется в виду подводный дворец царя нагов, который посетил Нагарджуна и получил от царя сутры праджня-парамиты.

[74] Пять сфер или объемов как инструмент и критерий познания. Изначальное число объемов — пять, но Цзун-ми сводит его к трем, на его взгляд, основным, охватывающим феноменальный мир.

[75] В «сравнительный объем» Цзун-ми, видимо, включает также и «аналогическое суждение», а в «объем слов Будды» включен «объем авторитетных суждений». См. примеч. 52.

[76] Суждения «сравнительного объема» подразумевают изначальное представление о связи между двумя членами рассуждения, которое и позволяет из существования одного из них сделать вывод о необходимости существования другого.

[77] То есть рассматривает непосредственную воспринимающую деятельность сознания как критерий истины (пратьякша-прамана).

[78] То есть в качестве конечной истины.

[79] Слепая вера, не сопровождаемая пониманием основ учения и осмыслением личного опыта, есть форма омраченности сознания и, как таковая, является аффектом (клеша).

[80] Исключительная опора на собственное сознание ведет к зацикленности омраченного сознания на самом себе в его конструирующей деятельности и усугублению ошибочных взглядов.

[81] Шесть мудрецов, современников Будды, называвших себя «всезнающими» мудрецами и отрицавших учение буддизма. Это Пурана Кашьяпа, Маскари Госалипутра, Санджьяя Вайратипутра, Аджитакемакамбала, Какуда Катьяянда, Ниргранта Джнятипутра. Эти ученые могут служить примером «заблудших в собственном сознании».

[82] Цань-шан — имя не определено.

[83] В чаньской традиции патриарх передавал своему преемнику одежду монаха и патру, показывая тем самым переход Дхармы от него к его наследнику.

[84] Цаоси — название местности, где проповедовал Хуэй-нэн.

[85] То есть разъяснение истины учения должно исходить не из описания отдельных свойств каждой дхармы, что, с точки зрения Махаяны (особенно Мадхъямики и Виджнянавады), ведет к абсолютизации этих свойств и ошибочному признанию наличия у дхарм собственной природы, но это разъяснение должно основываться на понимании пустотности дхарм и их подверженности «зависимому возникновению». Таким образом, всякая дхарма (или некое целое как совокупность дхарм) неизменна в силу своей соотнесенности с абсолютом, а с другой стороны, подвержена «зависимому возникновению» и «причинной обусловленности» (как не имеющая собственной природы). Золотое блюдо (дхарма) неизменно и абсолютно в том смысле, что оно — золото, но и подвержено изменению и может принять любую другую форму под воздействием внешних причин.

[86] Всеобщность сознания как источника заблуждений, просветления и порождающего в своей деятельности объекты восприятия и обладающего «истинной реальностью».

[87] Истина спасения рождается из совершенствования сознания.

[88] То есть Хуаянь, Тяньтай и Чжэньянь, утверждавшие, что все вещи происходят из высшей реальности (бхутататхата), и школа китайской виджнянавады Сюань-цзана (дхармалакшана, фа сян цзун). Цзун-ми утверждает сущностное единство этих школ, вводя категорию «истинного сознания» (чжэнь синь или чжэньши синь).

[89] «Истинное сознание» (чжэнь синь, чжэньши синь) — одна из основных категорий философии Хуаянь, посредством которой обосновывается тезис о единстве мира и взаимном, беспрепятственном переходе вещей и вещей и принципов друг в друга. Согласно концепции Цзун-ми, традиционные восемь форм сознания (сознание, присущее шести органам чувств, манас — различающее сознание и сознание-сокровищница) являются лишь производными от некоего общего субстрата — истинного сознания, являющегося аспектом высшего абсолюта — Татхагатагарбхи. По мнению Цзун-ми, именно это истинное сознание, как источник всех дхарм (деятельностью своего непросветленного аспекта это сознание порождает конструирующую деятельность всего сознания) имел в виду Ашвагхоша, говоря о «едином сознании — источнике всех дхарм».

[90] Лишь сознание реально, а возникновение, разрушение и другие дхармы есть лишь продукты его деятельности в непросветленном аспекте — сознание создает способность к восприятию, ложные представления о воспринимаемых объектах, привязанности к «я» и дхармам и т. д. Дхьяна в этом смысле тоже не тождественна сознанию, а является одним из его проявлений.

[91] Фактически дело обстоит как раз наоборот. Сознание реально, а дхармы возникают из него.

[92] Три учения о свойствах дхарм — учение Хинаяны, Мадхъямики и Виджнянавады.

[93] Цзун-ми перечисляет понимания сознания разными буддийскими школами.

[94] Цзун-ми вводит двойственную классификацию форм сознания. Традиционные восемь форм включаются в четырехчленную классификацию. Восемь форм сознания (сознания, присущие органам восприятия, манас — различающее сознание и алайя-виджняна), являясь важнейшими инструментами познания и опыта, еще объединяются под общим названием «царя-сознания» (синь-ван). Помимо них, в каждом из восьми сознаний содержатся так называемые дхармы, определяющие психические процессы (синьсо вань фа, читта-сампраюкта-санскара-дхарма) — в эту категорию входят дхармы, определяющие «внутреннюю», эмоциональную жизнь индивида. Эти дхармы, которых в виджнянаваде имеется одиннадцать видов, определяют эмоциональное восприятие мира и возникновение чувств: любовь, гнев, ненависть. Являются «загрязняющим сознание» фактором. Все эти понятия объединены под общим именем «различающего сознания» (юаньлю синь). Третьим в четырехчленной классификации выступает «накапливающее и проявляющее сознание» (читта, цзи ци синь). Оно связано с сознанием-сокровищницей в том, что накапливание «кармических семян» является также и его функцией — в этом смысле эти два сознания едины и часто употребляются как синонимы. «Проявляющей» эта форма сознания названа потому, что через ее посредство проявляются «кармические семена» в феноменальном мире и ведут к новым кармическим действиям, тем самым определяя облик индивида. Это сознание идет восьмым во внутренней классификации «различающего сознания», но выступает также и самостоятельно в силу специфики своих функций. Поэтому Цзун-ми вводит и терминологическое различение. Четвертое — это сознание-хридайя (сердце). Это и есть базовое для философии Цзун-ми истинное сознание (бхутататхата-виджняна). Оно изначально чисто, но может находиться в состоянии непросветленности и в этом качестве выступает как сознание-сокровищница, то есть создает и воспроизводит семена кармической деятельности, контактируя с иллюзорным миром объектов. В своем просветленном аспекте это сознание прекращает конструирующую деятельность и, обращаясь само на себя, идентифицируется с высшей реальностью (татхата). Но оба эти аспекта объединяются в Татхагатагарбхе как во всеобщем универсуме и обладают общей природой. Охваченное аффектами Дхармовое Тело Будды (Дхармакайя) — аспект высшей реальности, абсолют и идентичен с Татхагатагарбхой как вместилищем благого и неблагого.

[95] Цзун-ми обосновывает тождество всех четырех видов сознания через их соотнесенность с истинным сознанием. Все эти формы сознания имеют под собой субстрат алайя-виджняны (сознания-сокровищницы) как загрязненного аспекта истинного сознания. На индивидуальном уровне Татхагатагарбха воспринимается через загрязненное сознание-сокровищницу и как феноменальный универсум является тождественным ему. Таким образом, алайя-виджняна идентична Татхагатагарбхе как индивидуальный аспект последней. С другой стороны, как абсолютная реальность Татхагатагарбха совпадает с реальностью Дхармового Тела Будды, охваченного аффектами. Очищение алайя-виджняны, следовательно, ведет к реализации незамутненного аспекта Дхармакайи. По теории Ашвагхоши непросветленность по природе своей идентична просветленности (истинному сознанию). После устранения загрязненного аспекта истинное сознание реализуется как высшая реальность. Таким образом, истинное сознание в своих двух аспектах выступает как единственная реальность, а все остальные три формы (включая физическое сердце) — как его «сущностные признаки» (Лакшана), которые пусты по определению (см. Да чэн ци синь лунь).

[96] По теории Хуаянь изначальная природа и признаки, будучи субстанционально едиными, могут переходить друг в друга и в своем единении реализовать высшую реальность. Этой концепцией Цзун-ми обосновывает единство всех учений и практик буддизма.

[97] То есть тридцать два телесных признака, отличающих внешность Чакравартина, вселенского правителя, проворачивающего колесо учения, и Будды.

[98] То есть тридцать семь способов достижения высшего просветления, применяемые бодхисаттвами.

[99] Известное сравнение из «Маха-праджня-парамита-шастры», осуждающее фрагментарное познание и привязанность к внешним формам и непосредственному чувственному восприятию.

[100] Таким образом, аппелируя к авторитетам индийского буддизма, Цзун-ми вновь утверждает доктринальные тексты в качестве источника истины.

Нань Тин

БИОГРАФИЯ ВЕЛИКОГО УЧИТЕЛЯ С ПИКА НЕФРИТОВОГО СКИПЕТРА

Великий Учитель Фа-хуй Цзун-ми часто находил убежище на пике Нефритового скипетра (Гуйфэн), поэтому и получил прозвище Гуйфэн.[1] Учитель родился в первый год эры правления под девизом Цзянь-чжун танского императора Дэ-цзуна (780). Происходил из уезда Сичун области Гочжоу.[2] В миру Учитель носил фамилию Хэ. Во второй год эры правления под девизом Юань-хэ императора Сянь-цзуна (807) [Цзун-ми] собирался отправиться на столичные экзамены для получения должности, но случайно заехал в храм Даюнь-сы в области Суйчжоу к чаньскому наставнику Дао-юаню и спросил того о Дхарме и сознании.[3] [Слова] Дао-юаня запечатлелись в сердце Учителя, и он стал искать просветления. В то время ему было двадцать семь лет. Будучи шраманерой (мальчиком-послушником), он прочитал «Сутру совершенного просветления» (Юань-цзюэ цзин) и обрел пробуждение.[4] Чаньский наставник Юань сказал Цзун-ми: «Эта сутра дарована тебе всем множеством Будд. Твой долг состоит в том, чтобы расширить учение о совершенном мгновенном просветлении. Не отворачивайся от милости Будды!».

После этого Сянь Хань дал [Цзун-ми] комментарий и толкование «Аватамсакасутры» (Хуа-янь цзин), составленные государственным наставником Цин-ляном.[5] Прочитав эти [тексты, Цзун-ми] с восхищением воскликнул: «Что может быть большим счастьем, чем в созерцании [чань, дхьяна] повстречаться с [техникой] Южной школы, а в доктринальном учении опираться на Хуаянь!». Цзун-ми повторял эти слова множество раз и был среди учеников наиболее почтительным к учению и в сердце своем необычайно стремился к просветлению и к тому, чтобы отплатить за милость Будды. После этого [Цзун-ми вступил в переписку с государственным наставником Цин-ляном], и всякий раз, когда от государственного наставника приходило письмо, Цзун-ми совершал церемониальные поклоны, надлежащие ученику. Цин-лян необычайно хвалил его (Цзун-ми). Одно из его посланий гласило: «С истинным сыном Чакравартина, вот с кем можно сравнить Вас.[6] Признаки [этого

у Вас] ясно различимы. Что же еще можно к этому добавить?». После этого [письма] Цзун-ми почтительно отправился в столицу, ища личной встречи с Цин-ляном. Государственный наставник сказал: «Кто же кроме Вас сможет сопровождать меня в пути через сокровищницу цветов Будды Вайрочаны?»[7] После этого Цзун-ми два года пребывал среди окружения Цин-ляна. В одиннадцатом году эры правления под девизом Юань-хэ (817) Цзун-ми удалился в храм Чжи-цзюй сы в горах Нань-шань и три года провел в затворничестве, изучая священные тексты.

Во втором году правления под девизом Тай-хэ (829) император Вэнь-цзун призвал проповедников во внутренние покои и спрашивал о сути различных буддийских учений. [За свою праведность и мудрость] Цзун-ми был одарен императором пурпурным халатом и получил прозвище «Великая Добродетель».[8]

Шань Нань-вэнь подал доклад, в котором спрашивал: «Каким образом существует после смерти душа человека, познавшего принципы и приостановившего возникновение иллюзий?»[9] Наставник Цзун-ми ответил: «Среди всех существ нет таких, которые бы не обладали природой пробуждения. Просвещенное [Учением] успокоенное и пустое сознание не имеет отличий от Будды. Однако со времен безначальной кальпы из-за непросветленности люди принимают свое тело за признак наличия «я», поэтому рождаются любовь, гнев и другие чувства, и в течение бесконечных кальп вращается колесо рождений и смертей, болезней и старости. Но природа пробуждения, заключенная в теле, не рождается и не умирает. Например, если кто-то видит сон, в котором его принуждают бежать, но тело его в действительности недвижно. Если [некто] осознает в себе эту природу пробуждения, то обретет Дхармовое Тело Будды, изначально не подверженное рождению [и смерти], так нужна ли душе какая-либо опора [для посмертного существования]? Однако, хотя принцип можно познать мгновенно, необходимо постепенное совершенствование в делах.[10] Нельзя принимать иллюзорные мысли и представления за сознание, и тогда, умирая, не будешь связан путами закона кармы, и из срединного мрака можно родиться среди небожителей и выбрать следующее перерождение по собственному желанию.[11] Если не погрязнешь в любви и гневе, то избежишь судьбы неблагого перерождения. Если же подавить даже тончайшие проявления деятельности сознания, то оно обретет состояние высшего просветления и сможет принимать разные телесные формы в зависимости от необходимости. Такое состояние и называется состоянием Будды».

В своих комментариях на «Сутру совершенного просветления» Цзун-ми следует за Цин-ляном. Также он составил «Свод чаньских истин» в сто цзюаней, который, по преданию, был сожжен последователями школы Тянь-тай, и «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

Наставник Цзун-ми обрел нирвану в шестой день первого месяца первого года эры под девизом правления Хуэй-чан танского У-цзуна (841]. Всего наставник прожил в миру шестьдесят два года и спас, переведя в нирвану, многие тысячи монахов и монахинь. Его ученик, канцлер Пэй Сю, составил ему эпитафию, в которой говорится: «Сознание есть вместилище всех дхарм. Разделяясь, оно порождает сосредоточение и мудрость, раскрываясь, являет из себя шесть парамит, будучи в состоянии смуты, оно определяет все практические деяния. Практические деяния никогда не были ни чем иным, как единственно сознанием, а сознание никогда не входило с ними в противоречие. Чаньский наставник полагал доктринальное знание «истинным путем постижения Дхармы, а умиротворенное созерцание — истинной практикой совершенствования.[12] Мой учитель стыдился несчастья любой бедной девушки так же, как и упадка учения трех колесниц. Его воистину можно восхвалять бесконечно».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Пик Гуйфэн находится в уезде Куньсянь пров. Шэнь-си. Его форма напоминает нефритовый скипетр, отсюда и название. Под пиком находится храм «Соломенная хижина». Это место погребения наставника Цзун-ми.

[2] Нынешний уезд Наньчун пров. Сычуань.

[3] Наставник Дао-юань из обл. Суйчжоу в нынешней пров. Сычуань оказал на Дзун-ми сильнейшее влияние. Под его воздействием Цзун-ми отошел от изучения конфуцианской литературы и чиновничьей карьеры и постригся в монахи.

[4] «Сутра Совершенного Просветления» — один из важнейших текстов китайского чань-буддизма. Эта сутра не имеет санскритского оригинала и является китайским апокрифом.

[5] Государственный наставник Цин-лян (Цин-лян го-ши) — почетный титул одного из основателей школы Хуаянь монаха Чжэн-гуаня (738—839).

[6] Чакравартин — Вселенский правитель, вращающий Колесо.

[7] Будда Вайрочана, как воплощенная истина, обладал сокровищницей цветов неизмеримого знания.

[8] Пурпурный халат жаловался только высокопоставленным и заслуженным особам.

[9] Персонаж не отождествлен.

[10] О природе пробуждения, принципах и делах-вещах см. соответств. примеч. к переводу «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

[11] Цзун-ми дает описание нирманакайи — «превращенного» тела Будды, способного принимать любую форму для спасения живых существ. Срединный мрак (антарабхава, тиб. бардо) — состояние между смертью и новым рождением.

[12] Об этом см. соответств. примеч. к переводу «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин».

БЕСЕДЫ ВО СНЕ

Мусо Сосэки (1275—1351) был одним из наиболее прославленных японских дзэнских наставников XIV в., не случайно удостоенный от семи разных императоров наивысшего буддийского титула *кокуси* (Учитель Страны).

Мусо родился в Исэ. В восьмилетнем возрасте его отдали в буддийский монастырь, где он в течение десяти лет постигал учение эзотерической школы Сингон. Впоследствии он обратился к учению школы Дзэн, но интерес к эзотерическому буддизму сохранил на всю жизнь. Много бродил по стране, учился у разных наставников, но так и не стал наследником какой-то конкретной традиции. Стараясь избегать контактов с официальными властями, жил отшельником в провинциях Каи и Мино, но слава о нем достигла императорского двора, и в 1325 г. он был приглашен занять пост настоятеля крупного монастыря Нандзэндзи в Киото; позднее переселился в столицу сёгуната Камакура, где стал настоятелем монастыря Энгакудзи. Был личным наставником нескольких императоров, пользовался благорасположением сёгуна Асикага Такаудзи и его брата Тадаёси.

Мусо оставил ряд сочинений, в которых излагал свое понимание сути учения Дзэн. Был прекрасным поэтом, слагал стихи и по-китайски, и по-японски. Прославился своим искусством разбивки дзэнских «сухих садов».

«Беседы во сне» (*Мутю мондо*) — одно из наиболее важных его сочинений, было написано им по-японски, а не по-китайски, что было обычным для дзэнских монахов в Японии. Сочинение построено в форме беседы, точнее, ответов на различные вопросы (всего их 93) о принципах учения Дзэн, которые задавал Мусо младший брат сёгуна — Тадаёси. Переведенные отрывки из этого сочинения красноречиво свидетельствуют о специфическом характере дзэнского учения в понимании Мусо: он старался не противопоставлять Дзэн прочим буддийским школам как единственно верное учение, а скорей пытался достичь синтеза всех буддийских традиций.

Перевод сделан по изданию: «Мусо-кокуси мутю мондо сю» (*Собрание бесед во сне Учителя Страны Мусо*), в кн. «Дзэнсю сётэн» («Священные сочинения школы Дзэн». Токио. 1909. С. 766—954.

(1) **Вопрос:** Великое сострадание и великое милосердие Будды избавляют живые существа от страданий и дарят им наслаждение. Но если это так, то почему буддизм сдерживает стремление людей к богатству?

Ответ: Те, кто стремятся к мирским благам, занимаются либо торговлей, либо сельским хозяйством; одни строят планы

получения прибыли и купли-продажи, другие проявляют свои таланты в ремеслах или искусствах, третьи достигают успеха служением обществу или отдельным людям. Хотя их действия и различны, но стремления у всех одинаковые. И, глядя на них, я вижу, что на протяжении всей жизни они только причиняют страдания телу и душе, но так и не обретают тех благ, к которым стремились. И если даже кому-то из них случайно удается обрести эти блага, это всего лишь краткосрочное наслаждение: оно либо будет уничтожено огнем, либо смыто водой, либо похищено вором, либо конфисковано чиновниками. Но даже если кому-то и посчастливится избежать подобных напастей, когда настанет смертный час, он не сможет забрать с собой все эти богатства. А чем больше богатства, тем сильнее наказание, поэтому в следующем рождении он непременно попадет на «дурной путь»[1]. Какой же смысл получить «малую выгоду и большую утрату»?

Бедность в этой жизни — кармическое наказание за алчность в прежнем рождении. Некоторые же, не ведая об этом принципе, считают, что они бедны только потому, что не умеют устроиться в этой жизни. Если в прошлом рождении не было причин для того, чтобы потом родиться богатым, можно усвоить всевозможные способы, как устроиться в этой жизни и соответственно себя вести, но этим не удастся приумножить богатства. Поэтому следует помнить, что бедность в этой жизни объясняется не недостатком сметливости, а исключительно кармической предопределенностью, от которой и зависит та доля богатства, которая ему причитается ныне. Некоторые упрекают своих хозяев, считая, что хозяева не оказали им должной милости. Другие же сетуют на свою бедность, полагая, что принадлежащее им по праву было отнято кем-то другим. И снова причина их бедности не в том, что им не воздали по заслугам или что кто-то отобрал причитающееся им. Только карма, которая предопределила их бедность, и помешала им обрести милости и лишила того, чем они владели.

Таким образом, только отказавшись от стремления к богатству, можно естественным образом сполна обрести то, что вам причитается. Поэтому-то буддизм и удерживает людей от погони за богатством. Но отказ от стремления к обретению богатства вовсе не означает, что непременно следует быть бедным.

Некогда в Индии богач Судатта, состарившись, лишился всего своего богатства и утратил интерес к жизни. Все родные его покинули, и жил он только вдвоем с женой. И хотя не было у него состояния, но осталось много пустых амбаров. И как-то, осматривая амбары, нашел он мерку для зерна, изготовленную из сандалового дерева. Он очень обрадовался, решив, что сможет на три-четыре дня продлить свою жизнь, если удастся обменять ее на 4 *сё* зерна. Но какие-то дела отвлекли Судатту,

и он забыл о своем намерении. И как-то в дом Судатты пришел Шарипутра[2] и попросил подаяния. Жена Судатты взяла один из четырех *сё* риса, что были в доме, и подала ему. Потом пришли Маудгальяяна с Кашьяпой и тоже попросили милостыню, и она отдала им еще два *сё*. Остался последний *сё* риса. И когда она решила, что оставшегося риса хватит, чтобы прожить хотя бы один день, явился сам Татхагата[3]. Ей не оставалось ничего другого, как преподнести оставшийся рис Татхагате. С грустью представляла она, что скажет Судатте, когда тот, усталый, вернется домой. И тут она вспомнила, что Судатта как-то объяснял ей, что подавать милостыню буддийским монахам следует, сообразуясь с обстоятельствами, и нельзя было отдавать все четыре *сё* риса в тот момент, когда они едва сводили концы с концами. От горя она разрыдалась. А тем временем Судатта вернулся домой и очень удивился, застав жену в слезах. Когда он спросил, в чем причина ее горя, она рассказала все, как было. Услышав это, Судатта молвил: «Ради Трех Сокровищ нельзя жалеть даже жизни. Пусть даже мы умрем от голода, разве можно сокрушаться об утрате чего-то, предназначенного для ублажения тела? Возрадуемся, что твое сердце оказалось столь щедрым!» И тогда они решили поискать в пустых амбарах, нет ли там сандаловой мерки. И когда хотели они войти в пустой амбар, то обнаружили, что дверь заперта, и открыть ее никак не удается. Удивившись, они взломали дверь и обнаружили, что амбар наполнен самыми разными вещами: рисом, деньгами, шелком, золотом и серебром. И после этого к ним вернулись все родные, и они снова стали богатыми.

Возвращение накопленных добродетелей произошло не потому, что Будда воздал им за четыре *сё* риса, а явилось результатом бескорыстия и чистоты сердец Судатты и его жены. И даже сейчас, в эпоху «Конца Закона», человек, проявляющий подобное бескорыстие, сразу сможет обрести невиданное состояние. Если предположить, что кто-то, не обладая от рождения таким сердцем, отвернется от обретения мелких выгод и последует примеру Судатты и его жены, то разве не сможет он обрести большие выгоды? Если же не следовать Судатте, а только мечтать о тех наслаждениях, которые он испытывал, и с алчностью стремиться к богатству, то не только не обретешь никаких благ в этой жизни, но и в следующем рождении непременно попадешь в мир голодных духов.

(2) **Вопрос:** Поскольку стремление добиваться мирских богатств порождает дурную карму, воистину этого следует избегать! Однако если обращенные к буддам и богам молитвы с просьбой даровать богатство, чтение сутр и произнесение заклинаний могут способствовать созданию благих условий, допустимы ли они?

Ответ: Если речь идет о создании благой кармы, то это лучше, чем добиваться богатства при помощи мирских средств. Но и не следует осуждать тех глупцов, которые стараются мирскими средствами обрести богатство. Разве не вдвойне глупы те, кому посчастливилось в человеческом теле повстречаться с труднопостижимым Учением Будды, а они, вместо того чтобы следовать Высочайшему Пути, стремятся к обретению богатства при помощи сутр и заклинаний?

Один древний мудрец говорил: «Закон Будды — это забвение страстей средь мирской суеты. Но если в Законе Будды зарождаются страсти, это и будет мирской суетой». Поэтому если даже у тех, кто, следуя Учению Будды, самостоятельно стремится к просветлению и принял великий обет спасти всех живых существ, зарождается чувство привязанности, им не удастся извлечь пользы ни для себя, ни для других. Более того, если совершать поклонения буддам и богам, читать сутры и произносить заклинания не для того, чтобы отдалиться от мира и принести пользу живым существам, а руководствоваться лишь алчным стремлением обрести в этом мире славу и богатство, то как они смогут приобщиться к чудесной мысли буддизма? Если же это используется в качестве средства для поддержания существования своего тела и следования буддийскому Учению, ради того, чтобы вести за собой все живые существа, то пусть это даже будут всяческие мирские дела, но и они могут превратиться в корни добра. Если же при этом удастся постичь Учение Будды, то все прежние мирские дела станут не только источником блага для живых существ и вспомогательным инструментом для следующих Учению Будды, но и превратятся в чудесное орудие таинственного освобождения. В «Лотосовой сутре» по этому поводу говорится: «Даже повседневная жизнь, порождающая карму, не противоречит абсолютной реальности (*дзиссо*)» [4].

(3) **Вопрос:** Говорят, что в «счастливой карме» существуют «вытекание» и «не-вытекание». Что это значит?

Ответ: Карма (*го*) — это причина (*ин*). Следовательно, карма складывается из плохого и хорошего. «Вскармливать корни добра» — кармическое действие, за которым наступает благое воздаяние. «Вытекание» (*ро*) — это страсти. Когда в сердцах людей и небожителей, которые, стремясь к благому воздаянию, совершают добрые поступки, возникают алчные помыслы, это будет «хороший корень с протеканием». Если же кто-то совершит даже одно-единственное доброе дело, не помышляя о мирском благополучии, а стремясь исключительно к Высочайшему Пути, это называется «хорошим корнем без протекания». Но это не означает, что в хороших корнях существует различие между «протеканием» и «не-протеканием». Если в сердце человека, совершающего добрые дела, есть «протекание», то и все его добрые корни приобретут «благую карму с протеканием». Сердца с «протеканиями» и без «протеканий» могут быть разными. В буддийском учении выделяется 4 группы: 1) сердце, в котором есть только «протекания». Такое сердце называется «сердцем невежд и последователей чуждых учений»; 2) сердце, лишенное «протеканий», — это сердце последователя Двух Колесниц (шраваков и пратьека-будд); 3) сердце и с «протеканиями», и без «протеканий» — это сердце бодхисаттвы; 4) сердце, в котором нет ни «протеканий», ни «не-протеканий», — это сердце Будды.

Это деление на четыре категории было сделано, чтобы показать различие между сердцами обычных людей, последователей Малой Колесницы и т. д. Если же проводить различие по принципу «протекания» и «не-протекания», то не только сердца обычных людей и последователей чуждых учений, но также и сердца последователей Двух Колесниц, и даже бодхисаттв обладают «протеканием». Хотя сердца последователей Двух Колесниц и лишены «протеканий», поскольку они не стремятся к получению воздаяний в этом мире, но все же они отвергают цепь рождений — смертей и стремятся к нирване, а потому и не могут считаться обладателями подлинного сердца без «протеканий». Пусть даже бодхисаттва в своем совершенствовании достиг уровня «десятой земли», но поскольку он окончательно не отстранился от невежества, то он не обладает подлинным сердцем без «протеканий».

В «Лотосовой сутре сострадания» [5] говорится: «Великое множество кальп назад жил Святой Царь, Вращающий Колесо Закона [6] по имени Мудзёнэн [7]. Был он обладателем Семи Сокровищ, и тысяча детей окружала его. И имелся у него министр — брахмачарин [8] по имени Море Сокровищ [9]. Сын его ушел от мира и вступил на буддийскую стезю, дабы достичь истинного пробуждения. Стал он называться татхагата Ходзо [10]. Царь высоко чтил этого татхагату и приказал свой сад украсить золотом и возвести в нем башню из семи драгоценностей, всячески ее украсить и совершать разные подношения. В ту ночь он возжег перед Буддой и его паствой сто тысяч светильников. Совершая поклонение татхагате, он установил по светильнику себе на голову, на левую и правую руки, на левое и правое колена. И такое поклонение совершал он в течение трех месяцев. По прошествии трех месяцев царевичи и 84 000 придворных вслед за ним совершали такие же поклонения. И был брахмачарину Хокай сон, что у царя и детей его — тела либо кабанов, либо слонов, либо львов, лис, волков или обезьян, и при этом осквернены они кровью. Те, кто были среди них в человеческом обличии, восседали на жалких повозках. Проснувшись, брахмачарин отправился к Будде и поведал о том, что увидел во сне. Будда сказал ему: «Ни благородный царь, ни царские дети, ни прочие, которые мне поклонялись, не стре-

мились завладеть Большой Колесницей. А взывали они только к Брахме, Индре, Повелителю Демонов, Царю, Вращающему Колесо Закона и к власть имущим. Некоторые же из них не стремились получить земное или небесное воздаяние, а хотели только уйти от мира и молили только об обретении Колесницы шраваков, не помышляя о Большой Колеснице. Существа в человечьем, кабаньем или обезьяньем обличии, которых ты увидел во сне,— это царь и его дети, подверженные цепи рождений — смертей и обреченные возродиться в мире людей, голодных духов или животных. Те же люди, которые восседали на ветхих повозках,— это стремящиеся к достижению Малой Колесницы». Услышав такое объяснение, брахмачарин отправился ко двору царя и сказал ему: «Ваше поклонение Будде обеспечит вам благую карму в грядущей жизни. Соблюдение заповедей обеспечит вам следующее рождение в мире людей или богов. Внимание проповедям Закона обеспечит вам мудрость в грядущем рождении. Но почему вы не пробуждаете в сердце своем несравненное *бодхи*[11]?» Царь молвил ему: «Несравненное *бодхи* весьма глубоко и обрести его непросто. Поэтому я прежде стремлюсь получить воздаяния в этом непрочном мире». Брахмачарин сказал: «Этот путь чист, поскольку в нем устранены страдания. Этот путь широк, поскольку в нем нет препятствий. Этот путь таков, что может привести к успокоению». И тогда царь вернулся во дворец, уединился и, сосредоточив свои мысли, обрел просветленное сердце.

Потом брахмачарин отправился к царевичу и дал ему те же советы, что и царю. Таким образом, все поочередно обрели просветление сердца. После этого царь вместе с царевичем пришел к Будде и сказал: «Прежде я в течение трех месяцев совершал поклонения Будде и монахам ради обретения благих корней. Ныне же я обратился к несравненному *бодхи*». Татхагата Ходзо похвалил его словами: «Великолепно! Великий царь, бессчетное количество кальп провели вы в мире наслаждений, но теперь по достижении истинного пробуждения вы должны именоваться татхагата Амитабха[12]». Царевичи также получили от него новые имена: первый — Авалокитешвара (Каннон)[13], второй — Махастхамапрапта (Сэйси)[14].

Но хотя царь и царевичи в изобилии выпестовали добрые корни, они являлись либо залогом для следующего рождения в мире людей, небожителей, голодных духов и животных, либо плодами просветления для шраваков Малой Колесницы. Только после того, как они расширили свое сознание благодаря наставлениям брахмачарина Хокай, обрели они просветленное сердце, и сбылось предсказание о том, что они станут буддами. Даже в эпоху «Конца Закона»[15], если, подобно царю Мудзё, совершенствовать свое сердце с «протеканием» и заниматься сосредоточением и созерцанием, разве может не проявиться пробуждение в сердце? Более того, даже если, не достигая та-

кого уровня, а основываясь лишь на священном учении, выращивать в себе добрые корни и направлять их к несравненному *бодхи*, то непременно обретешь обширные добродетели.

Такие люди пребывают под защитой Трех Сокровищ[16] и покровительством всех богов, поэтому даже, если они и не достигнут состояния *бодхи*, то либо возродятся в Чистой Земле[17], либо будут пребывать в мирах людей или небожителей. Как только в их сознании зародится мысль об устранении бедствия, это бедствие исчезнет само собой, и даже если они не будут стремиться к счастью, его у них будет в избытке.

(18) **Вопрос:** Почему говорят, что иногда люди, следующие Учению Будды, вступают на Путь Зла?

Ответ: Все то, что препятствует Пути Будды, называют «злыми деяниями». Совершающий злые деяния непременно вступит на Путь Зла. Это подробно объясняется в главе «О плохих поступках» «Махапраджняпарамита-сутры», в «Шурангама-сутре» и в учении школы Тэндай о «прекращении и сосредоточении»[18]. Поскольку эти тексты утомительны, я не буду приводить их полностью, но смысл их состоит в том, что существуют две категории зла: зло внутреннее и зло внешнее. Внешним злом называют те страдания, которые проистекают от злого правителя, злых существ. Злой правитель пребывает на шестом небе мира желаний и его именуют Небесным Бесом. Злыми существами являются те, кого принято называть *тэнгу*[19].

Злой Правитель считает все живые существа трех миров своими подданными, почему и создает препятствия для тех, кто вступил на Путь Будды. Однако люди, приверженные только мирским страстям и не желающие приобщиться к Учению Будды, не способны вырваться из цепи рождений — смертей, и поэтому Небесный Бес не чинит им препятствий. Все бесы могут летать и свободно перемещаться в пространстве, излучать телом сияние, знать прошлое и будущее, принимать облик будд и бодхисаттв, и даже проповедовать Учение не составляет для них труда.

В «Нирвана-сутре» говорится: «Однажды, возвращаясь откуда-то, Ананда[20] повстречал на своем пути девять миллионов небесных бесов, обладающих обличием Шакьямуни и неотличимых от Будды. Каждый из них возглашал Учение, при этом они оскорбляли друг друга. Озадаченный Ананда никак не мог понять, кто же из них — его Почтенный Учитель? И тогда Почитаемый в Мире (Шакьямуни) велел Маньджушри[21] прочесть заклинание, и все небесные бесы сразу исчезли». Даже сам Ананда оказался в смятении, что уж говорить о разных простаках! Небесные бесы любят принимать облик Будды и проповедовать Учение, кто же может помешать им принимать иные обличия и проповедовать разные принципы? Некоторых людей восхищает умение разбрасывать цветы, которые при этом

еще излучают сияние. Не вызывает сомнений, что такие люди обязательно вступят на Путь Зла. И хотя внешнее зло и не причиняет адепту явных страданий, но если в сердце у него зарождаются страсти и если он привержен ложным взглядам, а дух-сердце его охвачен гордыней, если он излишне много занимается медитацией, гордится умственными способностями, или стремится достичь просветления лишь для себя самого, или же любит проявлять сострадание, руководствуясь любовью и состраданием, — все это будет «внутренним злом», поскольку препятствует достижению несравненного *бодхи*».

Другой же человек не способен следовать Пути из-за того, что еще не окончательно оправился от тяжелой болезни, или участь его отягощена рядом кармических причин, поскольку все это — сферы действия зла. Или же кто-то, охваченный стремлением к просветлению, страстно добивается немедленного пробуждения, а когда оно не наступает, день и ночь льет слезы — это тоже бесовское препятствие. Другой же погряз в лени, и даже если изредка возникает у него желание совершенствоваться, это все равно что больному, у которого нет аппетита, предлагать пищу — это тоже бесовское препятствие. А кто-то настолько доверяет своему наставнику, что готов без малейшего отвращения есть его экскременты и пить его мочу — это тоже бесовское препятствие. А кто-то равнодушно взирает на недостойное поведение своего наставника, отбросившего истинный Закон и отдалившегося от него,— это тоже бесовское препятствие. А если возникают сильные страсти, как жадность или гнев,— это тоже бесовское препятствие. Когда, опасаясь проявления страстей, скорбят и плачут по этому поводу,— это тоже бесовское препятствие.

Причиной подобных бесовских препятствий являются либо ложная бдительность ученика, либо же подлинная бдительность, которая стремится уничтожить все препятствия. Вот также и светильник ярко вспыхивает, прежде чем погаснуть навсегда. Во всяком случае, если сознание-сердце не возбуждено, то и подобных ошибок не произойдет.

(22) **Вопрос:** Если возникают дурные препятствия, как можно их избежать?

Ответ: В других школах существуют разные способы, но я не стану их приводить. Последователи же школы Дзэн, если они верят, что «сокровенная истина вне учений» равнозначна и для мудрого, и для глупого, и в прошлом и ныне, даже будучи высокоморальными и умом превосходящими простых людей, не должны привязываться к ним, помня, что это всего-навсего иллюзии.

Один древний мудрец говорил: «Даже если войдешь в нирвану Единственного Учения, нужно рассечь его на три части». Те, кто верят в Татхагату, обладающего врожденной небесной

сущностью, не проявляют уважения к «трем телам Будды»[22], но и не выражают презрения к гадам и прочим тварям. Поэтому даже если у какого-то тела и имеются «благостные признаки»[23], а над головой светится нимб, не следует только поэтому считать это чудом. Если твердо придерживаться этих принципов, то в чем смогут найти опору внутреннее и внешнее зло?

Некогда при династии Тан жил на горе Саньфэн чаньский наставник Даошу[24]. К нему постоянно приходил какой-то странный человек в чудных одеяниях и бродил вокруг его хижины. Иногда он был похож на будду или бодхисаттву, иногда же напоминал даосского небожителя. Он умел испускать чудесное сияние и произносил диковинные речи. И так продолжалось десять лет, после чего он исчез. И тогда чаньский наставник сказал своим ученикам: «Хотя все это время небесный бес, чтобы смутить меня, и производил всевозможные превращения, я смог устоять пред ним, потому что не видел его и не слышал. Его превращения ограниченны, моя же способность не видеть и не слышать — безгранична. Поэтому ему в конечном счете и пришлось удалиться». Вот каково тайное искусство смирять бесов! Поэтому, если следовать примеру наставника Даошу, то сможете не только противостоять проявлениям Зла, но и Путь проявится сам собой.

Великий учитель Бодхидхарма[25] говорил: «Если сделаете свое сознание-сердце подобным прочной стене, то сможете вступить на Путь, не гоняясь за внешними обстоятельствами и не зажимая свое сознание-сердце». Если будете вести себя так в любой момент и в любом месте, то даже и с наступлением смертного часа не будете подвержены действию кармических причин.

Чаньский наставник Хуанбо[26] в трактате «Основные принципы передачи Учения через сердце» (*Чуань синь фа яо*) говорит: «В предсмертный момент заурядные люди должны думать только о том, что „пять скандх“[27] пусты, а четыре основных элемента не имеют своего „я“ (*муга*), что у истинного сознания-сердца нет признаков и оно не приходит и не уходит, что истинная природа (*син*) не появляется при рождении и не исчезает в момент смерти, что дух и внешний мир тождественны абсолютной Безмятежности (*эндзяку*). Только тогда они могут стать подобными „ушедшим от мира“ (монахам). Даже если вам навстречу выйдут будды, обладающие всеми благостными признаками, не позволяйте им увлечь себя, но и не испытывайте страха, если даже на них будут дурные признаки. Забудьте о своем сознании-сердце и отождествите себя с миром дхарм. Таковы основные предписания для поведения в предсмертный час».

(65) **Вопрос:** Хотя и говорят, что тело может быть знатного и низкого происхождения, но в любом случае оно подобно призраку, подвержено рождению, старению, болезням и смерти. Сознание же не имеет ни цвета, ни формы, но оно постоянно и неуничтожаемо. Почему же тогда говорят, что и тело, и дух в равной степени призрачны? В одной сутре говорится, что сознание подобно призраку, а в другом месте объясняется, что сознание постоянно и неуничтожаемо. Что же будет правильным?

Ответ: Хотя часто используется одно и то же слово — сознание-сердце, следует различать его разные значения. Если содрать с дерева кору, остается его твердая «сердцевина». Она и будет называться «сердцем дерева», а на санскрите — *хритта* или *хридайя*. Эзотерическая школа говорит о «сердце, облеченном плотью». В «Записях о зерцале учения» *(Цзунцзинлу)*[28] термин «сердце, облеченное плотью» переводится санскритским термином *хридайя*. Душа, долгие годы сохраняющаяся в деревьях, камнях и пр., также именуется «сердцем», а на санскрите это будет *хридайя* (или *ритта*). Способность к познанию и различению также называется «сердцем», а на санскрите этому соответствует термин *читта*, но невежды полагают, что это и есть собственно сердце. В учении Малой Колесницы также термин *читта* часто понимается как «сердце». В школе Сингон понятием «сердце — *читта*» иногда обозначают «просветленное сознание» (*бодхичитта*), но это иное *читта*, чем то, о котором рассуждают невежды.

Санскритский термин *алайя* на китайский переводится как «хранилище знания» — знание восьмого уровня. Санскритский термин *манас* переводится как «грязные помыслы» — знание седьмого уровня. Эти уровни сознания присущи всем живым существам. Впервые они появляются в учении Большой Колесницы, и невежды, следующие Малой Колеснице, даже не подозревают об их существовании. Поскольку знание восьмого уровня предполагает совмещение невежества и «сущности Учения», это не будет ни чистым заблуждением, ни чистой истиной. В некоторых учениях это знание восьмого уровня также называют «царем сознания». Еще выше стоит знание девятого уровня, которое на санскрите называется *амала*, а по-китайски — «чистое, незагрязненное сознание». Это основополагающее сознание всех живых существ. Даже если они погрязли в заблуждениях, оно этими заблуждениями не загрязняется, поэтому-то его и называют «чистым, незагрязненным».

Из-за существования столь разных толкований сознание-сердце обозначают и правильно и ошибочно. Неспособность невежественных людей знать и различать — это ложное сознание. Когда четыре великих элемента пребывают в гармонии, сознание частично проявляет свои признаки, но это не его истинная сущность. Поэтому-то его и уподобляют «цветам в пустоте»

или призракам. Поскольку ложное сознание возникает на основе истинного сознания, оно не обладает собственной сущностью. Оно подобно «второй луне», которую видят люди с дефектом зрения, хотя она порождена истинной луной. И хотя нет никаких двух разных обликов луны, про людей с больными глазами говорят, что они «видят вторую луну». Поэтому, хотя и нет разных форм сознания, но то, что заблуждающиеся люди воспринимают как свое сознание, истинным сознанием не является, почему его и называют «призрачным сознанием», или же «сознанием возникающим и разрушающимся». Но это не означает, что так называемое «ложное сознание» действительно возникает и гибнет. Если следовать взглядам совершенномудрых, то сознание оказывается постоянным и неразрушаемым. Поэтому его и именуют «истинным сознанием-сердцем».

Чтобы подчеркнуть это различие, его и называют на санскрите *хридайя*. Его уподобляют твердой, несокрушимой сердцевине дерева, а «изначальное сознание» живых существ именуют «несокрушимым алмазом». Поэтому, когда в «Ланкаватара-сутре» говорится о «собственном сознании-сердце» или же о «чудесном сознании-сердце», то в обоих случаях эти иероглифы поясняются санскритским термином *хридайя*. В китайском переводе «Хридайя-сутры» санскритский термин *хридайя* передается китайским иероглифом со значением «сердце». В «Записках о зерцале учения» объясняется, что существует много видов «сердец-сознаний» и что термином *хридайя* обозначается «основополагающая сущность» (*сю*). Хотя у сознания нет ни формы, ни цвета, оно ни на одно мгновение не перестает рождаться и умирать. Оно подобно струящемуся потоку и горящему пламени светильника. Подобно телу во плоти, оно рождается, живет, меняется и гибнет. И только приверженцы небуддийских учений считают, что, хотя тело рождается и умирает, сознание остается неизменным. Выражением «неизменность сознания» обозначают мир Закона единственного сознания, где не только не существует различия между мудрецом и невеждой, но и плоть неотделима от сознания. Но тогда, с позиций просветленного человека, постоянно не только сознание, но и тело. Следовательно, утверждение, что тело рождается и умирает, а сознание постоянно и неуничтожимо, не имеет отношения к учению Большой Колесницы. В комментарии (Исина) к «Махавайрочана-сутре» говорится: «У всех живых существ форма и сознание обладают подлинными признаками и изначально идентичны Телу Всеобъемлющей Мудрости Будды Вайрочана».

Некогда наставник страны Чжун из Нанъяна[29] спросил монаха: «Откуда ты пришел?» Монах ответил: «Я пришел с юга». Наставник спросил: «А как наставляют других мудрецы в южных краях?» Монах ответил: «Хотя тело и гибнет, но сознание постоянно и несокрушаемо». — «Но это не буддийское учение об

индивидуальном сознании» — Тогда монах спросил: «А как вы, почтенный, наставляете людей?» — Наставник сказал: «Я объясняю, что сознание и тело составляют единое целое».

А еще некогда жил мирянин по имени Фэн Цзичуань. Как-то увидел он висящую на стене картину с изображением трупа и сочинил по этому случаю стихотворение:

Здесь находится труп,
А где же сам человек?
Ведь мне известно, что душа
Не обитает в кожаном мешке.

Смысл данного стихотворения в том, что под «душой» имеется в виду «сознание», а под «кожаным мешком» — тело. Этот человек еще не отказался от понятия «личной души», поэтому дзэнский наставник Дахуй с ним не согласился и сочинил другое стихотворение.

Даже в этом скелете
Присутствует сам человек.
Душа — это кожаный мешок,
А кожаный мешок — это душа.

Понять смысл гатхи Цзичуаня не составляет особого труда, но как понять смысл гатхи Дахуя? Поскольку основой учения Большой Колесницы является учение о единстве тела и сознания, то если понимать это буквально, можно приблизиться и к пониманию гатхи Дахуя. Многие из тех, кто рассуждают о сознании-сердце, не идут дальше Цзичуаня. Об отличии истинного сознания от ложного подробно говорится в «Сутре совершенного просветления», в «Шурангама-сутре» и других сочинениях, поэтому подробно останавливаться на этом я не буду.

(90) **Вопрос:** Тот, кто действительно достиг великого пробуждения, не может перепутать ложное и истинное. Поэтому, если даже появится бес или последователь «постороннего учения» и начнет произносить всякие проповеди, им не удастся сбить его с толку. Но как различить ложное и истинное тем, кто еще не достиг подлинного пробуждения? Ведь учения, которые проповедовали наши древние предшественники, неодинаковы, а практические действия и устремления (*ёдзин*) наших дней также различаются. Каким же образом могут неопытные ученики отличить ложное от истинного?

Ответ: В эпоху «Конца Закона» расцветают ложные учения, отчего и Истинный Закон приходит в смятение. В таких мирских делах, как борьба *сумо*, конные состязания, шашки-*го*, *сугороку* и пр., установлены определенные правила, поэтому можно безошибочно определить, кто выиграл, а кто проиграл. Когда же идет тяжба из-за земельных угодий или пытаются определить тяжесть совершенного преступления, то принять

верное решение действительно трудно. Однако, если дело передается в суд, в конечном счете решение будет вынесено. В буддизме же нет заранее установленных правил, и каждый может брать за основу только свое собственное понимание Учения. Даже если кто-то считает, что его школа превосходит все прочие, другие могут с ним не соглашаться. В отличие от мирских дел в буддизме некому подавать судебную жалобу. Хотя любые приводимые в подтверждение цитаты — это слова будд и патриархов, но тексты подбираются пристрастно и потому не могут считаться доказательствами. Всякий, получивший от своего наставника, которому он верит, «печать подтверждения» (*инка*), воспринимает ее как доказательство [истинности своей веры], но поскольку это лишь свидетельство наличия прочных связей с наставником, то и этому доверять нельзя. Однако глупцы принимают за основу уверенность в своих ложных помыслах и верят учению какой-то одной школы, которую выдвигают на первое место, а все прочие школы ненавидят. Поверив тому, чему учил их наставник, все прочие учения они считают более низкими и даже слышать о них не желают. Это глупцы из глупцов. Других же приводит в смятение, что учения разных школ отличаются, и поучения наставников тоже неодинаковы. Такие люди пребывают в растерянности, неспособные ни отплыть, ни к берегу причалить. Никто из них еще не верит в принцип «особой передачи истины вне письменной традиции». Те же, кто еще не достиг пробуждения, но верят в принцип «вне письменной традиции», знают, что истинное Учение не пребывает в словах. Поэтому им не нужно цепляться за слова лишь одного учителя и почитать только его. Различие в речах наставников не может сбить их с толку. На свете много съедобных вещей, но вкус у них неодинаков: какой же среди этих вкусов нужно считать основным? Люди по природе своей различны, поэтому одни любят сладкое, другие же предпочитают горькое. Только глупец может заявлять, что основным является тот вкус, который он сам предпочитает, а прочие же вкусы смысла не имеют.

То же касается и разных учений. Вполне возможно, что кто-то считает, что от природы характеры и желания у разных людей неодинаковы, и поэтому он больше ценит то учение, которое ему ближе по духу. Если же он берет свою мысль за основу и только данную школу считает правильной, а все прочие неверными, то его представления будут ошибочными. В «Лотосовой сутре» говорится: «В мире появился царь Закона, разрушающий бытие и в соответствии с природой и желаниями живых существ произносящий разные проповеди. Следует помнить, что разные учения Татхагаты излагаются условно из-за того, что природа и желания живых существ перевернуты кверх ногами. Те же, кто обращаются к истоку (*хомбун*), где живые существа и будды еще не разделены, то, даже слушая разные

учения, как они смогут различать, какое из них превосходит, а какое уступает, какое лучше, а какое хуже?» Древние говорили: «Будда произнес разные учения, чтобы спасти все [страждущие] сердца». У меня же нет сердца: так какой мне прок от всех этих учений?

(91) **Вопрос:** Последователи доктринальных учений порицают Дзэн, говоря: «Эта школа не опирается на учение Будды и не основывается на принципах разума, провозглашая «особую передачу истины вне письменной традиции», стремится следовать порывам души и не придает никакого значения вере». Как следует относиться к подобным высказываниям?

Ответ: Они так говорят, потому что изучали только букву учения, а истинного смысла учения не постигли. Если знать истинные устремления Будды, благодаря которым он установил врата Учения, то непременно поверишь в «особую передачу учения вне текстов»[30], которая и будет считаться «истинным учением». В «Ланкаватара-сутре»[31] говорится: «За все время от Оленьего Парка и до реки Ачиравати[32] я не произнес ни слова». Если полагаться на этот текст, то как можно придерживаться мысли, что Доктринальное Учение на самом деле существует? В «Сутре о решениях [эпохи] Подобия Закона» говорится: «Те, кто придерживаются смысла текстов, являются извечными врагами Закона». Как же можно следовать намерениям Будды, если рассуждать о принципах учения на основании текстов сутр и шастр? В «Сутре совершенного пробуждения» говорится: «Учения сутр подобны пальцу, указующему на луну». Чем обращать внимание на палец, указующий на луну, лучше прямо смотреть на луну. Те, кто обращают внимание только на палец, не видят саму луну. Вдобавок они рассуждают о том, длинный этот палец или короткий, спорят о том, большой он или маленький,— воистину это заблуждение из заблуждений. Поскольку древние достойные последователи доктринальных учений постигли истинные намерения всех будд, их не интересует «палец Учения», но они используют его временно в качестве «пальца Учения» для людей средних и малых способностей, которые неспособны сразу увидеть луну. Поэтому для того чтобы проявить свои истинные намерения, они утвердили учения, невыразимые словами и непостижимые мыслью: «отказ от словесных объяснений»[33] в школе Хоссо[34], «молчание мудрецов» в школе Санрон[35], «чудесный принцип» (*мёси*) в школе Тэндай[36] и «разделение результатов» (*кабун*) в школе Кэгон[37]. Хотя «тайная школа» [Сингон] утверждает, что «явные учения» «не имеют слов и не имеют объяснений» и порицают их за то, что это учения о прекращении страстей, но выше ставят «слова и рассуждения в соответствии со смыслом». «Слова и рассуждения в соответствии со смыслом» — это тайные и странные слова и рассуждения, которые произносятся вечно в трех

мирах, после того как выходят за пределы области «словесного и бессловесного». Не следует воспринимать эти слова и рассуждения как привязанность к призрачности бытия. Вот поэтому-то в одной сутре и говорится: «У меня не было ни одного несравненного или сокровенного слова; все, что я говорил, было произнесено для блага живых существ». В «Комментарии к „Махавайрочана-сутре“» говорится: «Тот, кто смотрит на внешнее проявление просветления Татхагаты, его не видит; у того, кто о нем рассуждает, не находится слов. Невозможно передать его другим при помощи слов».

Когда Дэнгё-дайси[38] пожелал одолжить у Кобо-дайси[39] «Толкование к «Рисю-кё», тот сказал: «Сокровенный и в тайне хранимый смысл невозможно передать при помощи слов. Его можно передать только от сердца-сознания к сердцу-сознанию. Письменные знаки — это винный осадок, письменные знаки — это черепица». Из этого явствует, что истинный смысл учения не пребывает в письменных знаках и словах. Зачем же считать, что «особая передача вне текстов» — это просто досужий вымысел?

В «Родословной наследования Буддийского Закона о просветлении» имеется следующее оглавление: «Родословная наставников Закона, от Великого Учителя Бодхидхармы; родословная наставников, наследовавших Закон школы Тэндай [и сутры] Лотоса; родословная наставников, наследовавших полные и внезапные заповеди бодхисаттв школы Тэндай; родословная наставников, наследовавших две мандалы, Чрева и Алмазную». Из этого явствует, что Дэнгё-дайси говорил также и о наследовании традиции школы Дзэн.

Во времена императора Сага[40] монах Эгаку[41] отправился по императорскому указанию в танский Китай, дабы привезти оттуда буддийское учение. Он учился у «наставника страны» [Ци]ань из Яньгуаня и наследовал у него учение Дзэн. Потом он пригласил чаньского монаха из этой общины, И-куна, отправиться с ним в Японию. Когда они прибыли в нашу страну, он поселил его в Западном Павильоне храма Тодзи[42]. Кобо-дайси сообщил об этом императорскому двору, и император с императрицей устроили для него аудиенцию. После того как императрица узнала от него о своем прежнем существовании, ей открылась «истина вне учения». Она основала в Сага храм Данриндзи, после чего стала называться императрицей Данрин. Она пригласила чаньского наставника И-куна поселиться в этом храме, но наставник сказал: «Еще не настало время широко распространять учение Дзэн в этой стране. Поэтому мои предшественники в этой стране распространяли только Колесницу теоретических учений, но еще не распространяли Наивысшей Колесницы. Поэтому от меня будет мало пользы вашей стране». И через три года он вернулся в Танский Китай. Чтобы оставить для потомков память о своем пребывании, он прислал

из Китая каменную стелу, которую установили в храме Тодзи. Надпись на ней сделал шрамана Циюань из монастыря Кайюаньсы. Ее первая строка гласила: «Запись о первой передаче в Японию школы Дзэн». Если бы школа Дзэн была никчемным учением, зачем Кобо-дайси стал бы рекомендовать двору этого дзэнского наставника?

Дзикаку-дайси [43] построил на вершине горы [Хиэй] зал для медитации (*дзэндо*) и содействовал распространению Дзэн. Тисё-дайси [44] в «Собрании подобия и различий признаков учений» (*Кёсо дои-сю*) писал: «В Японии существует восемь буддийских школ. Шесть из них: Куся, Дзёдзицу, Рицу, Хоссо, Санрон и Кэгон находятся в Южной столице [Нара], а две: Тэндай и Сингон — в Северной столице [Киото]. Две школы: Куся и Дзёдзицу принадлежат к Малой Колеснице; школа Рицу принадлежит и к Малой, и к Большой Колесницам, остальные же пять школ принадлежат к Большой Колеснице. Помимо них, существует еще школа Дзэн, которая не входит в число этих восьми. Все великие наставники с горы [Хиэй] [45] наследовали это учение».

Среди ищущих глубокий смысл явных и тайных учений, кто способен превзойти этих четырех великих наставников? Если бы школа Дзэн была досужим домыслом, зачем бы им потребовалось, наряду с явными и тайными учениями, также почтительно относиться к этой школе?

Почтенный Аннэн [46] в «Трактате о нынешних доктринальных спорах» (*Кёдзи дзярон*), восхваляя превосходство Хиэйдзан над другими горами, говорил: «На нашей горе обосновались три школы: Дзэн, Сингон и Тэндай. Такого еще не было ни в Индии, ни в Китае».

Принц Сётоку [47] был воплощением великого наставника Наньюэ. Наставник Наньюэ унаследовал принципы учения от Бодхидхармы. Из-за этой кармической связи, когда принц Сётоку проповедовал буддийское учение, на горе Катаока в провинции Ямато появился Великий Учитель Бодхидхарма. Принц сложил песню и преподнес ему:

Рухнул,
От голода изнемогая,
На горе Катаока.
Бедный странник!
Родителей нет у него.

В ответ Великий Учитель сложил ему следующую песню:

Даже если иссякнут
Ручейки в Икаруга
И в Томи,
Имя моего правителя
Никогда не забуду.

Вскоре после этого он явил признаки вступления в небытие [48]. Принц вместе со своими министрами притащили туда камни, соорудили гробницу и поместили в нее гроб Великого Учителя. Когда министры удивились такому решению, принц повелел им: «Вскройте могилу и достаньте оттуда гроб!» Министры разрыли могильный холм, достали оттуда гроб и когда вскрыли его, то обнаружили там только платье, которое принц преподнес Учителю после его кончины, но трупа там не оказалось. Министры усмотрели в этом чудесное знамение и вернули гроб на прежнее место. Эта могила и ныне существует. Святой Гэдацу возвел над ней ступу и поместил в ней изображения Великого Учителя и принца. Принц написал «Трактат о ясном глазе проповедей Закона» (*Сэппо мёгэн-рон*), где говорится: «Патриарх из Южной Индии (Бодхидхарма) сказал, наставляя меня, что если я хочу быстрее выйти из потока рождений — смертей, то следует изучать Основную и Единственную Колесницу, а правильный смысл Единственной Колесницы — это сознание-сердце Будды». Далее он пишет: «Патриарх из Южной Индии разделил буддийское Учение на две категории: „внутри учения“ и „вне учения“». Бодхидхарма был царевичем из страны Коси на юге Индии, поэтому его и называют «Патриархом из Южной Индии». Первым в нашей стране начал распространять учение Будды принц Сётоку. Если бы школа Дзэн была досужим домыслом, зачем стал бы принц Сётоку так почитать Бодхидхарму?

Хотя Дэнгё-дайси рассуждал о границах и пределах всех буддийских школ, однако он не похвалил и не осудил школу Дзэн. Кобо-дайси написал «Трактат о десяти категориях сознания-сердца» (*Дзюдзю син-рон*) [49], где определяет границы и пределы «явных» и «тайного» учений и говорит даже о двух небуддийских учениях, но школу Дзэн вообще не рассматривает, потому что он понимал, что принцип «вне учения» не имеет никакого отношения к логическим обоснованиям. Именно поэтому Тисё-дайси говорил: «Школа Дзэн не причастна ни к одной из существующих школ».

Чаньский наставник Чжицзюэ говорил: «Те, кто не знают, что Дзэн содержится в доктринальных учениях, не являются учеными. Те, кто не знают, что в Дзэн имеется теория, не могут считаться последователями Дзэн». Ученые теоретики порицают Дзэн потому, что они не знают не только Дзэн, но и теоретических учений. Великий Учитель школы Тяньтай [50] называл таких людей «наставниками-буквоедами» и «чаньскими наставниками темного просветления».

Наставник страны Чжун говорил: «Ученые школы Чань должны следовать словам Будды. Последователи Большой Колесницы совершенного смысла ищут источник в своих сердцах, те же, кто лишены совершенного смысла, постоянно ругаются друг с другом. Они подобны насекомым на теле льва». В текстах

Винайи[51] говорится: «Ученики Будды должны ежедневно уделять какое-то время изучению „внешних учений“. Если они не будут знать этих учений, то существует опасность, что они сами могут попасть в их сети. Более того, если им будут незнакомы „внешние учения“, они не смогут их сокрушить». Поэтому, если ученый теоретик хочет критиковать Дзэн, он должен вначале изучить принципы Дзэн и постичь его суть. Точно так же и последователь Дзэн, если он хочет критиковать теоретический буддизм, вначале должен усвоить основы данного учения. Если это сделать, все споры прекратятся сами собой. Если же с искаженным лицом и на повышенных тонах вести споры, не зная ни того, ни другого, то как можно определить, кто прав, а кто нет? Если же невозможно определить, кто выиграл в споре, то это будет серьезным преступлением — возведением клеветы на буддийское Учение. Не может быть ничего более бесполезного!

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду одно из более низких рождений: в аду, среди голодных духов, демонов-асура или животных.

[2] *Шарипутра* — один из учеников Будды Шакьямуни.

[3] *Татхагата* (букв. «Так Пришедший») — один из эпитетов Будды.

[4] На самом деле это выражение из *Шурангама-сутры* (см. *Фосюэ дацыдянь*, с. 772).

[5] Санскр. «Карунапундарика-сутра» (яп. Хикэкё) — сочинение в 10 свитках, переведенное на китайский язык монахом Дхармакшемой.

[6] Санскр. *чакравартин* — идеальный правитель, который в момент восшествия на трон получает «колесо» (*чакра*), помогающее ему сокрушать всех врагов и править миром. Помимо колеса *чакравартин* считался обладателем еще «шести сокровищ»: слонов, лошадей, драгоценных камней, женщин, слуг и военачальников.

[7] *Мудзёнэн* (санскр. Аранэмин) — букв. «не имеющий смятения в мыслях». Согласно «Хикэкё», он был правителем страны Шандилья. Сын его министра Самудрарену ушел от мира и стал буддой по имени Ратнагарбха (яп. Хокай). Следуя его примеру, царь и его тысяча детей достигли просветления: царь стал буддой Амида, а его дети разными буддами и бодхисаттвами.

[8] *Брахмачарин* — аскет, отказавшийся от всех мирских соблазнов.

[9] *Самудрарену* (яп. Хокай).

[10] Санскр. Ратнагарбха («Хранилище Драгоценностей»).

[11] Бодхи (яп. бодай) — наивысшее знание, достигаемое в результате просветления.

[12] Яп. Амида — будда Западного Рая, который дал обет спасти всех живых существ, кто обратится к нему с просьбой о помощи.

[13] Бодхисаттва, считающийся воплощением безграничного сострадания. Является одним из двух непременных спутников будды Амида.

[14] Один из двух бодхисаттв, постоянно сопровождающих будду Амида. Обычно стоит по правую руку от него и символизирует мудрость.

[15] После смерти Будды основанное им Учение (или Закон, Дхарма) проходит через три этапа: период «Подлинного Закона» (*сёбо*), который длится 500 (иногда считается 1000) лет; период «Подобия Закона» (*дзобо*), который длится 100 (или 500) лет, когда внешние формы сохраняются, но достижение просветления становится невозможным; и период «Конца Закона» (*маппо*), который длится 10 000 лет, и когда буддийское учение все более и более приходит в упадок.

[16] Имеются в виду Будда, его учение (Дхарма) и монашеская община (Сангха).

[17] *«Чистая Земля»* (яп. дзёдо) — Западный Рай будды Амида, край безмерного блаженства, где обещалось рождение тем, кто обращается к будде Амида с просьбой о помощи. Возникновение и бурный расцвет многочисленных амидаистских школ в Японии, начиная с XII в., во многом объясняется представлением о том, что в эпоху «Конца Закона» достичь просветления собственными усилиями становится в принципе невозможным, и поэтому следует полагаться только на помощь будды Амида.

[18] *Сикан* — основная практика школы Тэндай, предполагающая «устранение дурных помыслов и сосредоточение на истине».

[19] *Тэнгу* — сказочные крылатые существа с длинным носом, обитающие в горах. Нередко выступают в роли ярых врагов буддизма.

[20] Один из учеников Будды Шакьямуни.

[21] Маньджушри (яп. Мондзю) — бодхисаттва, символизирующий мудрость; один из непременных спутников Будды Шакьямуни.

[22] *Три «тела Будды»* (яп. сансин) — 1) «тело Закона» (*хоссин*) — истинное нематериальное тело Будды, безграничное во времени и пространстве, изначальный вселенский принцип; 2) «тело воздаяния» (*ходзин*) — тело, обретенное Буддой в результате практики самосовершенствования; 3) «тело соответствия» (*одзин*) — тело, которое принимает Будда с учетом разных потребностей и возможностей живых существ.

[23] Считалось, что будда имеет 32 физических «основных благостных признака» и 80 «второстепенных благостных признаков», которые отличают его от прочих живых существ.

[24] *Даошу* (ум. в 825 г.) был учеником Шэньсю; принял монашество в возрасте пятидесяти лет.

[25] Легендарный первый патриарх школы Чань в Китае, куда он якобы прибыл из южной Индии в 520 г.

[26] *Хуанбо Сиюнь* (ум. ок. 850 г.) — один из самых знаменитых чаньских наставников эпохи Тан, прославившийся своими «суровыми методами» обучения.

[27] *«Пять скандх»* (яп. гоун) — элементы, составляющие личность: форма, ощущение, различение, действие и сознание.

[28] *«Цзунцзин лу»* — сочинение энциклопедического характера в 100 томах, где дается объяснение принципов Дзэн при помощи многочисленных цитат из сутр и буддийских сочинений. Автором его является монах Юнмин Яньшоу (904—975).

[29] *Нанъян Хуйчжун* (ум. в 775 г.) — ученик Шестого патриарха Хуйнэна.

[30] «Особая передача учения вне текстов» (*кёгэ бэцудэн*) — один из основополагающих принципов Дзэн, согласно которому подлинное учение передается только изустно от учителя к ученику, независимо от письменной традиции.

[31] *«Ланкаватара-сутра»* (яп. Рёга-кё) — один из наиболее важных текстов школы Дзэн, в котором излагается теория «восьми типов сознания». На раннем этапе существования школы Чань в Китае ему придавалось такое большое значение, что сама школа называлась «школой Ланка».

[32] Имеются в виду места, где Будда Шакьямуни начал проповедовать свое учение, и место, где он вступил в нирвану.

[33] *Хайсэн дайси* — «отказаться от словесных объяснений и рассуждать об основах учения». Принцип наивысшей реальности возможно продемонстрировать только не прибегая к словесным объяснениям.

[34] *Школа Хоссо* (кит. Фасян) возникла в Китае при династии Тан. В Японию это учение привез в 654 г. монах Досё. В основе ее учения лежала теория, что все феноменальные явления являются порождением сознания.

[35] *Школа Санрон* (кит. Саньлунь) — одна из шести первых буддийских школ, попавших в Японию в эпоху Нара. Основу ее учения составляли три трактата Нагарджуны и Арьядэвы, излагающих теорию мадхъямиков.

[36] *Тэндай* (кит. Тяньтай) — школа, основывающаяся прежде всего на «Лотосовой сутре». Основателем ее считается Чжии (538—597). В Японию учение Тэндай было привезено и распространено Сайтё (762—822).

[37] *Кэгон* (кит. Хуаянь) — одна из шести буддийских школ эпохи Нара. Возникла в Китае; основным текстом считалась «Аватамсака-сутра» (яп. Кэгон-кё).

[38] Почетный титул основателя школы Тэндай в Японии Сайтё (767—822).

[39] *Кобо-дайси* — почетный титут основателя школы Сингон Кукая (774—835).

[40] Император Сага правил с 809 по 823 г.

[41] Дважды побывал в Китае, жил и учился на горе Утайшань. Привезенная им из Китая чаньская традиция в Японии распространения не получила.

[42] *Тодзи* — центральный храм школы Сингон на горе Коя.

[43] *Дзикаку-дайси* — посмертный титул Эннина (794—864) — тэндайского монаха, побывавшего в Китае (838—848) и содействовавшего привнесению в школу Тэндай эзотерических тенденций.

[44] *Тисю-дайси* — посмертное имя Эннина (814—891), четвертого настоятеля тэндайского монастыря Энрякудзи.

[45] *Гора Хиэй* — основной центр школы Тэндай в Японии.

[46] *Аннэн* (конец IX в.) — монах школы Тэндай, ученик Эннина.

[47] С именем прица Сётоку, известного государственного деятеля и благочестивого буддиста, связаны многочисленные легенды, в том числе и приписывающие ему распространение учения Дзэн.

[48] Это вычурное выражение означает, что Бодхидхарма скончался, или, вернее, вступил в нирвану.

[49] В этом сочинении Кобо-дайси приводит градацию десяти разных школ, из которых наивысшей объявляется основанная им школа Сингон. Дзэн в его классификации вообще не упоминается.

[50] Имеется в виду Чжии (538—597), основатель школы Тяньтай.

[51] *Винайя* — раздел буддийского канона, содержащий предписания для монахов.

БУДДИЙСКИЕ ПАМЯТНИКИ ТИБЕТСКОЙ И ЮЖНОЙ ТРАДИЦИЙ

«ИСТОРИЯ ТИБЕТА» ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ

Хорошо известное науке сочинение «История Тибета» Пятого Далай-ламы упоминается в литературе под разными названиями: «История Пятого Далай-ламы», «История Тибета — песня царицы весны (кукушки)», «Гьялрап Пятого Далай-ламы» и так далее. Полное название сочинения — Гангэ-чан-юл-гьи-са-ла-спьод-паи-мтхо-рис-кьи-ргьял-блон-гцо-бор-бржод-паи-дэб-тхэр-рдзогс-лдан-гжон-нуи-дга-стон-дпьид- кьи-ргьял - мои - глу-дбьянгс * — «Песни царицы весны или праздник юного владыки, (коим является) история, повествующая о выдающихся царях и сановниках небесного происхождения, действовавших на земле Страны Снегов».

Это сочинение объемом 113 ксилографических листов обычного тибетского формата входит в полное собрание сочинений — сумбум Пятого Далай-ламы Нгагванг Лопсанг-Гьяцхо (1617—1682), изданное в монастыре Дрэпунг, и является первым текстом в томе «дза» — девятнадцатом. В настоящее время, кроме ксилографического издания, известны еще два издания этого текста в виде книги — 1957 г. в Пекине и 1967 г. в Варанаси.

В тибетской исторической литературе это сочинение относится к типу «гьялрап» — «царская родословная», то есть историческое сочинение на генеалогической основе.

Композиционно «История Тибета» представляет собой единый рассказ, состоящий из отдельных, расположенных в хронологической последовательности тем исторических событий:

1. О жизни Будды и распространении его учения, о происхождении тибетцев и первых тибетских царях (6а1—12б4).
2. О царе Лхатотори и его преемниках (12б4—14б1).
3. О царе Сронцзангамбо и его деятельности (14а1—16б3).
4. О женитьбе Сронцзангамбо на непальской и китайской принцессах (16б3—23б3).

---

* Тибетский фонд Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук, инв. № В 5456. В публикации используется русская транслитерация, русская монголизированная транскрипция и латинская транслитерация по Т. Уайли.

5. О строительстве лхасского собора и других храмов (23б3—27б6).
6. О преемниках Сронцзангамбо (27б6—37б2).
7. О царе Тисрондэвцзане (31б2—37б2).
8. О строительстве монастыря Самье (37б2—39б2).
9. О преемниках Тисрондэвцзана (39б3—41б3).
10. О царе Ралпачане (43б3—44а6).
11. О Ландарме и его преемниках до Чжанчуб-ода (44а6—48б5).
12. О приглашении в Тибет Атиши и последних царях первой великой тибетской династии (48б5—52а2).
13. О покорении монголами Китая и Тибета, род и школа Сакья (52а2—61а6).
14. О феодальных кланах Цхал-па, аБригунг-па, Яр-аброг-кхри-дпон и Бьянг-па бдаг-по (61а6—67б5).
15. О предках Пхаг-мо-гру-па (67б5—71б5).
16. Об основателе династии Пхаг-мо-гру-па знаменитом Ситу Бьянг-чхуб-гьял-цхане (71б5—81а4).
17. О его преемниках до бДаг-па гьял-цхана (81а4—85а3).
18. О последующих представителях династии Пхаг-мо-гру-па до Ми-пхам-бСод-намс-ванчугб бДаг-па-рнам-ргьяла, современника Пятого Далай-ламы (85а3—90а5).
19. О крупнейших феодальных родах Тибета: Ринг-спунгс-па (90а6—92б6), Хор-гшонну-бзанг-по (92б6—97б2), Друнг-цэн-грагс-па-бзанг-по (97б2—98б1), гШис-ка-снэл-па (98б1—99б6), рГьял-мкхар-рцэ-ба (99б6—101а2), сДэ-па-ол-кха-па (101а2—101б2), Яр-ргьяб-па (101б2—102а3), Бьяба-кхри-дпон (102а3—103б5), дГа'-лдан-па дмаг-дпон бсод-намсргьял-по (103б5—105б2).
20. Об удельном владетеле Са-скьонг Лха-ргья-ри-па (105б2—106б4).
21. О завоевателе Тибета хошутском Гуши-хане (106б4—110а5), заключительные стихи и прозаический колофон (110а5—113а5).

Для отделения одной темы от другой в сочинении используются разделительные стихи (бар-скабс-кьи циг-су-бчад-па). Кроме них, в сочинении есть авторские вступительные стихи, задачей которых было подготовить читателя к восприятию текста, и, в качестве послесловия, заключительные стихи.

Язык сочинения изобилует идиомами, намеками, сравнениями, сложна форма выражения мысли, сложны грамматические формы, исключительно изысканный стиль. Все это не создает впечатления простого изложения событий, обычно присущего сочинениям типа «гьялрап». Здесь же ощущается интерпретирующий характер изложения событий, причем интерпретатором было высшее лицо в официальной иерархии Тибета.

Важным историографическим моментом является время написания сочинения. «История Тибета» была написана в 1643 г.

Весной предшествующего 1642 г. произошли события, связанные с возрождением тибетской государственности. История этих событий была связана как с внутриполитической историей Тибета, так и с историей Китая, с возникновением империи маньчжуров в Китае.

С 1583 г. Нурхаци (1559—1626) приступил к завоеванию района Цзиньчжоу. К 1616 г. большая часть северо-восточного Китая была захвачена маньчжурами и под главенством Нурхаци (период Тянь-мин, 1616—1626) образовалось государство маньчжуров. Во время правления сына Нурхаци — Абахая (Хуан Тайцзи, 1627—1636; Чундэ, 1636—1643) Лигдан-хан (1603—1634), последний монгольский хан по прямой линии от Чингис-хана, хан чахаров был разбит и погиб в 1634 г. Маньчжурский престол унаследовал сын Абахая — Фулинь (1638—1661), годы правления Шуньчжи (1644—1662). В июне 1644 г. он вошел в Пекин, и в октябре этого года была провозглашена империя Цин в Китае.

Внутриполитическая история Тибета этого периода включала в себя несколько важных моментов: обращение восточных и западных монголов в буддийское учение школы гэлугпа, установление отношений милостынедателя и духовника между третьим Далай-ламой Соднам-Гьяцхо (1543—1588) и монгольским Алтан-ханом в 1578 г., гражданская война в Тибете между сторонниками гэлугпа в области Уй и правителями области Цан, которые поддерживали «красношапочников» — кармапа, длившаяся с 1603 по 1621 г. и закончившаяся миром в Чагпори, и, наконец, установление отношений милостынедатель — духовник между Пятым Далай-ламой и правителем хошутов Гуши-ханом (1582—1655), когда Пятый Далай-лама стал правителем Тибета, а Гуши-хан получил титул Дхарма-раджи — «владыки-согласно-вере» в апреле 1642 г.

Эти события завершили становление в Тибете теократической формы правления — формы государства, в котором политическая и духовная власть сосредоточены в руках главы господствующей церкви. Исторический процесс формирования теократии в Тибете был весьма длительным и сложным. «История Тибета» Пятого Далай-ламы имеет непосредственное отношение к описанию этого процесса, а ее автор сыграл в нем значительную роль.

Сакьяпа

Итак, что касается этого весьма достопочтенного рода, то из трех небесных братьев — Цэринг, Юринг и Юсэ, младший стал владыкою людей. От Сэ были рождены четыре брата. Когда между ними и восемнадцатью великими кланами Донг

возникла вражда, Юринг с неба помог [им]. [Эти восемнадцать кланов] были побеждены и взяты в подчинение [1].

Юринг взял в жены дочь Му [по имени] Мусадэм. Из семи родившихся у него сыновей, [известных как] братья Масанг, шестеро старших с отцом вернулись в страну богов. Младший сын Тогца Бабодаг женился на Монса Цхоможал, у них родился сын Ябангчжэ, который похитил у великана-людоеда Кьярэнг-Тагмэ [его жену] Ядум-Силма, женился на ней и убил великана-людоеда. Его сына, родившегося во время борьбы с великаном-людоедом, нарекли Кон Паркье [«Родившийся во время борьбы»]. Таково значение родового имени Кон.

Чойчжэ Кончок-Лхундуп: [2]

«Таким образом, род бессмертного божества Ясного Света, поборовший неведение, воплощенцы Маньджушри, известен под названием Сакьяпа» — так сказано, но если рассмотреть с точки зрения беспристрастного свидетеля, то сущность [этих характеристик] является приукрашенной.

Кон Паркье имел двух жен — Цэ и Ман из семьи Цан, [одна из них] родила [ему] сына Балбочэ [3]. [Он] был послан отцом на поиски подходящих [для жизни] областей. Обнаружив в областях Яцан, Сэтхар, Ньян и Латод [4] восемь благоприятных признаков [5], [он] захватил их в свое владение.

Взятый ко двору Владыки Тисрондэвцзана [6], [он] женился на дочери Лан-лоцзавы [7] — Лхаса-Тимпу и имел следующих сыновей: Дэн-Цзэса, Лха-Лэга, Цэла-Ванчуга, Кон Луи-Ванбо и Цэ-Цзина. Из них Луи-Ванбо получил монашество у Кенпо-Ринпочэ Бодхисаттвы [8], а также на его сердце пролился нектар благословения Великого Учителя [9]. Дорчжэ-Ринчэн — сын младшего [из братьев] Великим Учителем был доведен до [духовной] зрелости в [знании] мистерии мандала Алмазной Колесницы. [Этот] великий владыка (мистической) реализации имел шесть сыновей. Начиная с пятого род стал широко распространяться. Младший из двоих сыновей шестого — Шэйраб-Иондан ушел в [район] Домба, [так] в [области] Бьянг, нижней и верхней частях этого [региона], во множестве распространился род Кон.

Старший — Иондан-Чжуннай имел трех сыновей, средний [из них] был Цултим-Чжалбо. У него было три сына, старшим из которых был Дорчжэ Зугдор-Шэйраб. У него [в свою очередь] было семь сыновей, младшим из них был Гэчжаб. Его сын — Гэмдон поселился в Шаб и имел сына по имени Балбо, который, занимаясь медитативной практикой в скалах Цаморонг, прозрел лик Дорчжэ-Пурбу [10] — божества-идама предков.

Его сын Шачжа-Лодой основал [монастырь] Жаг-шонг в Ярлунге. Из двух его сыновей старший — Кон Рог Шэйраб-Цултим. Вначале он созерцал лик божества-идама, [впоследствии] принадлежал школе держателей ваджры, достигших реализации высших степеней медитации.

Младший — Кон Гончог-Чжалбо [11] расположил на макушке [своей] головы лотос ног многих высочайших учителей, таких, как Брогми [12] — великий учитель-лоцзава школы новой тантры [13], Бари-лоцзава [14], Ма-лоцзава [15], Пуранг-лоцзава [16], братьев Намка-Упа [17] и других; [он] упивался нектаром [их] речений. [Он] основал монастырь в долине Дабо-лунгба, [развалины которого позже] стали известны как «Руины [монастыря] Сакья». Когда, глядя с вершины горы, [он однажды увидел] на склонах Пон-по-ри белую и жирную [то есть желтоватую] землю, он понял, что эта область обладает множеством благоприятных счастливых признаков. За драгоценное ожерелье и другие ценности [он] купил у владельцев [эту землю] и основал славный монастырь Сакья.

Кон Гончог-Чжалбо был женат на Мачиг-Шангмо, от которой имел сына — великого сакьяского учителя — ламу Гунга-Ньинбо [18], который достиг наивысших степеней в знании, размышлении и реализации многих доктрин Учения — в Сутрах и Тантрах. Так как благой сосуд [его] сердца был преисполнен бесконечным потоком нектара трех тайных [планов] Маньджушри-арапачаны [19], все знатоки определенно считали [его] воплощением Чжэбцзун-Маньджушри, а славные сакьясцы стали известны как род Конов — воплощенцев Маньджушри.

Главное то, что [он] стал владыкой доктрины ваджраяны — великой эзотерической доктрины.

У этого святого [человека] было четыре сына. Старший — Кон Гунга-Бар ушел в Индию и скончался [там] от болезни. Второй — воплощение Митуб-Давы — был Кон Соднам-Цзэмо [20], который после того, как прослушал и осуществил результативный путь учения предков, в Сан-пху, у [учителя] Ча-ба [21] прослушал, уяснил и осуществил причинный путь.

Его младший брат — Кон Дагба-Чжалцан [22] правил областью Учения тех, кто владеет Ваджрой. Этот великий владыка (мистической) реализации плыл на лодке слушания, размышления и реализации Учения, которая привезла [его] на драгоценный остров недвойственности. Природа его качеств была вне границ слова. Когда Великий Кашмирский пандит [23] предсказал затмение солнца и луны, достопочтенный Дагба не испытал боли в каналах и рлунг [24], [также] он был способен установить на небесах ваджру и колокольчик, который сам звучал, мог заставить служить себе дхармапалу Ма-гон-чам-драл и совершал много других удивительных деяний.

Его младший сын Кон Балчэн-одпо [25] имел двух сыновей. Старший из них — Кон Балдан-Дондуб [26] держал человеческое рождение в течение двадцати пяти перерождений, по благословению Маньджушри капля свежей камфоры освежала [его] сердце, поэтому [он] посылал далеко неизвестные [ему] страдания от болезней и судьбы и смог за короткое время заговорить на санскрите, узнать буквы ланца, вартула и другие

[индийские алфавиты], совершить множество деяний, уничтожающих прежние непроявленные эмоции [27]. Когда он от досточтенного Дагбы принял первый монашеский обет [28], то был наречен [монашеским] именем Гунга-Чжалцан. С юношеских лет [он] видел, что бывают [люди] — маски, держащие образ жизни великих созерцателей, но [они] бесполезны для человеческой жизни, [их] пути пустые, будто полый ствол банана, поэтому [он] посещал многих ученых и учителей реализации. [Он] достиг совершенства в изучении пяти больших наук, то есть в языкознании, логике, прикладных науках, медицине и «внутренней» [29] науке, а также [в пяти малых науках], то есть в поэтике, лексикографии, просодике, драматургии и астрологии [30], короче говоря, во всех областях науки. Приобретя известность как Сакья-пандит, он стал украшением центрального Тибета. И если обычай изучения пяти наук появился в Тибете, то это произошло благодаря его заслугам [31].

Суркхэ Лодой-Чжалбо, сведущий одинаково в имени и смысле, сказал: «Сущность души не увидишь впрямую. В этой жизни надо знать смысл и имя нужных вещей». Так сказано, а если полагаться на метод глупых гималайских созерцателей-гомчэнов, то можно [им] вполне удовлетвориться.

От кашмирского пандиты Шакьяшрибхадры [32] [он] принял высший монашеский обет [33] и, добавив титул настоятеля к [своему имени] Гунга-Чжалцан, [он] поставил еще Палзангпо [34] после [имени].

Хотя еретический учитель Хариананда [35] был такой огромный и сильный, как слон, и сведущ в языкознании и логике, но громким голосом беспроигрышного диспута [Сакья-пандита] он был побежден. Несмотря на то что Хариананда с помощью сверхобычных способностей [36] взлетел на небо, [Сакья-пандит] призвал на помощь учителя Да-пхур [37], победил [его] и обратил в буддизм. Хотя [Хариананда] попросил принять [его] в монахи, но все не отброшенные еретические признаки требовали руководить [им] ради чуда. Учитель Сарорухаваджра [38] силой обращения к двенадцати богиням земли [заставил] изо рта Хариананды пойти кровь. Изо рта Хариананды пошла кровь, волосяная ушниша [его] трупа стала украшением колонны славного [монастыря] Сакья.

Затем, согласно указу монгольского хана, [Сакья-пандит] прибыл в государство хоров в Китае [39].

Деяниями тела, речи и мысли, столь многочисленными, что [их] трудно сосчитать, [Сакья-пандит] просветил святым Учением все варварские государства, а также даровал хану наивысшее благословение бесстрашия, освобождающее его от захвата болезнями. Он скончался в Брул-би-дэ [40].

Младший брат Чойчжэ — Самца Соднам-Чжалцан [41] имел восемь детей — сыновей и дочерей. От Мачиг Гунга-Чжид [42] [у него] было двое сыновей — учитель Пагба [43] и Чжагна [44]. Из них

Пагба-ринбочэ был последним перерождением лоцзавы Гэба-Балцега. С раннего возраста [Пагба] посвятил себя слушанию и размышлению над текстами Священного писания. Когда он отправился в государство хоров, то в области Уй получил посвящение в монахи и [монашеское] имя Лодой-Чжалцан-Палзанг-по.

Когда Владыка Учения Сакья-пандит и китайский император, [связанные узами] духовного учителя и милостынедателя, [оба] скончались, и на императорский трон взошел Сэчэн-хан [45], Пагба-ринбочэ, которому [в это время] исполнилось девятнадцать лет, стал Ди-ши — наставником императора [46], который вручил [ему] нефритовую печать, дающую право на достоинство Ква-дин-гу-ши [47], священническую мантию, изукрашенную золотом и жемчугом, усыпанную драгоценными камнями тунику, драгоценную церемониальную шапку, золотой зонтик, сиденье и множество других различных священных предметов и, кроме того, меру золота, меру серебра и все «желаемые предметы» — лошадей, верблюдов, шелковые одежды и утварь для личного пользования.

Затем [Пагба-лама] отправился в Амдо, к настоятелю Дагба-сэнгэ, от которого получил Правила семи отречений [48] вместе с дополнениями.

Когда [он] вновь прибыл в императорский дворец, то изобрел [там] алфавит для обучения новому монгольскому письму [49]. [За это император] даровал [ему] высший диплом «инока — благодетеля человечества». Трижды устраивал [Пагба-лама] «праздник нектара Учения Ваджраяны» [то есть трижды давал посвящения хану]. В первый раз хан даровал [ему за это] тринадцать округов [50] [Тибета], во второй раз — даровал три области [51] и в третий раз даровал великое Ми-йюр Китая [52] и мощи Сугаты, принадлежавшие царю Аджаташатру [53]. Когда хан был готов предложить представителям [при дворе] религиозных школ Тибета запретить практиковать другие направления, не принадлежавшие традиции Сакьяпа, Защитник живых существ [54] Пагба обратился [к нему] с просьбой разрешить практиковать [каждой] школе [свою] отдельную систему, и хан по просьбе лам издал эдикт, в котором говорилось о том, что они должны [продолжать] действовать каждый согласно своей системе, но что молиться должны [только] ему [хану].

В связи с многочисленными пересылками вещей в области Уй и Цан великий сановник [55] Шакья-санбо стал обладателем (?) «Сутры золотого блеска» [56], затем для внутреннего святилища [он получил] большую статую Будды, а в качестве внешнего святилища был возведен Сэр-бум. Вскоре в Сакья прибыл и сам Лама [57]. [Он] построил субурган Сэр-бум-даши со многими дверями, зонтик и колесо Учения из золота и меди на ступе Чжа-бум-дун, который находился вне монастыря, а также золотое навершие на Сэр-буме Сакья-пандита. Также [Пагба

был инициатором] работы по написанию золотом свыше двухсот книг — Слов Будды. Затем, согласно грамоте о приглашении ко двору, которую посол [доставил] от императора, [Пагба-лама] отправился в путь. Используя случай, [он] по дороге прибыл в храм Гьи-рэ[58] и внимательно рассматривал [этот храм]. По этому поводу ученик [Пагбы] Мила заметил: «Существуют такие «реализующие смысл» вещи, [они] подобны этому [храму]». Великий сановник Шакья-санбо, приняв храм Гье-рэ за образец и призвав тринадцать округов [Тибета] к пожертвованиям, основал великий храм «Лха-кханг чэн-мо». Когда Защитник живых существ прибыл в Большой дворец — По-бранг чэн-по, император даровал ему право на титулы: «Под небом и на земле божественный сын Индии, Создатель алфавита, Воплощенный Будда, Защитник процветания империи, Источник красноречия, Пандит Пагба, Ди-ши». И каждый раз [при этом император] жаловал [Пагба-ламе] богатые дары: две тысячи больших мер серебра, пять тысяч девятьсот сорок штук шелка на одежды.

Когда Карма-бакши[59] показал множество чудес — скользил по воде, летал по воздуху, разрушал скалы и так далее, император сказал: «Хотя наш императорский учитель Пагба — это воплощение в человеческом облике будды Нангба-тхаяс[60], но по магическим способностям и обладанию мистической интуицией этот бородач выше!» Тогда королева Чау пришла к ламе и рассказала [ему] обо всем, что произошло, попросив [его] показать чудеса [тоже], ибо, если бакши будет назначен главным священником двора, то [это] нанесет вред роду Сакья. Тогда же лама в присутствии императора и в окружении сановников отрубил [себе] голову, руки и ноги и, благодаря благословению в пяти мистических семействах будд, устроил праздник, на котором главное место было отведено множеству [других] удивительных воплощений [как свидетельству высоты именно его] учения. После этого [Пагба-лама] вновь возвратился в столицу славного [владения] Сакья и для ста тысяч духовных устроил замечательную духовную службу и праздник, который стал известен как «проповедь в Чу-миг» [проповедь у родника].

В это же время на великого сановника Гунга-санбо [его] учениками был послан императору Сэчэну навет, в котором говорилось, что [он] затаил злобу (*букв.* вступил в противоречие с духом ламы. — *Пер.*) против ламы. После [получения этого послания] монгольские войска вошли в крепость Чжа-рог — «Воронью крепость», и великий сановник был убит. «В «Вороньей крепости» зазвучал барабан военного закона [или суда (?)]. Трусы (?) были сброшены в реку золотого песка» — такие предания бытуют и в последнее время. Годом позже этого [события] лама Пагба скончался во дворце Лха-кханг-лабран[61]. Говорят также что [один из] учеников [ламы],

боясь, что лама узнает, что это [он] пригласил монгольские войска, тайком убил [его]. В те времена благодаря деятельности некоторых великих сановников в Тибете происходило множество безобразий.

«Воспользовавшись случаем вдеть в нос животного веревку, монгольские войска вошли в Тибет. Говорилось, что даже в аду нет страданий, подобных этим» — таковы были предания [того] времени.

Младший брат Защитника живых существ — Чжагна[62] также путешествовал к императору [в Китай] как лицо, сопровождающее Владыку Учения [Сакья-пандита]. В Тибете [он] имел ранг Учителя, [в Китае] придерживался обычаев монголов[63].

От [другой] жены Самца [по имени] Жо-дом из рода Шаб были рождены двое — учитель Ринчэн-Чжалцан и [его] сестра До-лэ. Старший брат был весьма образован в Тантре, философских текстах доктрины и [различных] наставлениях. Когда Пагба-ринбочэ ходил к хорам, он правил вместо него в столице. Однажды [он] устроил религиозную службу, которая состояла в чтении духовенством всех существующих Слов Победоносного [на территории] от Непала до района Амдо. [Затем он] пригласил в большую столицу того третьего из высочайших братьев, [который создал] святого Джамали[64] — [изображение Авалокиты] на границе между Индией и Непалом. [Наконец, он] основал монастырь Сэр-линг Лхундуб-динг.

У [другой] жены Самца [по имени] Лхачиг-Мдзэма из Гунтана было две [дочери] — наставницы Соднам-бум и Ньимабум[65]. От служанки этой [последней] [по имени] Чжэронга-Дорчжэдан был рожден учитель Ешэй-Чжуннай[66], [который] стал чжэ-ламой [то есть царским священником] у царя Хумкары из области Дзанг.

От [другой] жены учителя Самца [по имени] Чжочам-Хормо был рожден учитель Ринчэн-Чжуннай, который умер в юности.

Жена Защитника живых существ Чжагны [по имени] Мачиг-Хадобум родила сына Дхармапала-Ракшиту[67].

У сына учителя Ешэй-Чжуннай был сын Дагньид-Чэнбо Санбо-балба[68], родившийся в Бодонге. После того как Пагба-Ринбочэ скончался, Защитник живых существ Чжагна пришел к своему сыну Дхармапала-Ракшите и силой авторитета посадил [его] в столице[69].

Императору было передано послание-навет о том, что Дагньид-Чэнбо Санбо-балба, якобы, не имеет отношения к роду Сакья и тому подобное. Опираясь на [этот навет], император издал указ, согласно которому [Дагньид-чэнбо] был вынужден отправиться на совсем маленький остров в более чем двадцати днях пути в океане. Между тем Дхармапала-Ракшита вместе со своим сыном отправились к праотцам. Несмотря на то что великий сановник Сакья и другие власть предержащие советники отправляли несколько посланников к императору, [прося

его] разрешить ламе Дагньид-чэнбо вернуться, [все это] было безуспешно.

Наконец, [в Китай] отправился преподобный Гунга-Дагба из [монастыря] Гья-а-ньян, ученик, [который следовал] инструкциям гомбо-[Махакалы] и Владыкам Учения — дяде и племяннику [70]. Однажды, когда на императорский дворец [обрушился] шквальный град, [он увидел, как] маленький вороненок с железным клювом и железными когтями, окруженный со всех сторон водой, каркает, хлопает крыльями и т. д. Тогда преподобный Гунга-Дагба изложил [императору] причины, по которым лама Дагньид-чэнбо, будучи знатным лицом рода Сакья, был [напрасно] оклеветан.

Дагньид-чэнбо был приглашен во дворец и [затем] со всеми соответствующими (?) почестями возведен на престол [иерарха] столицы [владения Сакья]. В то время как [законный] иерарх [71] находился в изгнании, [представитель рода] Шарба [72] управлял тринадцатью округами [Тибета]. Сын ламы Дагньид-чэнбо-Соднам-Санбо умер в Амдо [73].

Гунга-Бумао [74], которая в [областях] была седьмой женой [пончэна] Уй и Цзан [Англэна] имела сына [по имени] Гунга-Лодой [75]. Когда [он] ушел в страну хоров, то стал там императорским наставником и оставался им в течение правлений императоров Буяна, Гигана и Есун-Тэмура.

Из сыновей [от другой] жены — Мачиг-Йондагмо — старший умер ребенком. Гунга-Лэгчжун и Гунга-Чжалцан ушли в страну хоров и стали императорскими учителями — [первый] — Есунтэмура, [второй] — Ратнашри и Туган-Тэмура [76].

От Мачиг-Намка-Чжалмо [у него] было трое сыновей — Намка-Шэньен, Намка-Лэгба и Намка-Чжалцан. Из них Намка-Лэгба был возведен на престол [иерарха] столицы [владения Сакья] [77].

Среди трех сыновей, родившихся от Мачиг-Шонну-Бум, то есть Гунга-Ньима, Донйод-Чжалцана и прославленного «преподобного» учителя Соднам-Чжалцана, этот [последний] учитель — Владыка Учения — достиг наивысших пределов во всех областях знания, и так как он имел сверхобычную власть, полученную от Великого сакьясца [78], державшего ваджру, то стал высочайшим украшением среди всех тех, кто владел Учением. Так как кроме этого [он] имел поддержку императорского наместника дэ-срид Пагмодуба [79], [он] занял исключительно выдающееся положение [в иерархии] [80].

Мачиг-Ньима-Ринчэн родила [трех сыновей] — Ньима-Бала, Гунга-Лэгчжала и Гунга-Чжалцана [81].

Гунбан-Лчаммо [82] родила Лодой-Чжалцана, а Кхангсар-Понмо — двоих: Соднам-Лодоя и Дагба-Чжалцана [83].

Далее императорский наставник Гунга-Лодой разделил [владение Сакья] на четыре «дворца» и роздал [соответствующие земли] каждому из [своих] младших братьев.

Сыном досточтимого Намка-Лэгба был «Дайбэн» Гунга-Ринчжун. У него было две жены. Старшая родила государственного наставника Лодой-Чжалцана, у младшей было трое детей — учитель Дагба-Лодой, Гунга-Лодой-Чжалцан и дочь. Сына, родившегося у Дагба-Лодоя, звали Лодой-Ванчуг. Эти двое — отец и сын — известны как Великие владыки Чу-миг. Сыном Гунга-Лодоя был Гунга-Ванчуг. Эти поочередно сменявшиеся поколения получили название [«ветвь»] дворца Шитог.

Старший брат преподобного учителя Донйод-Чжалцана имел двух сыновей — Ньима-Чжалцана и Дава-Чжалцана, последний [его] сын был великий учитель Гунга-Чжалцан. У него родились Чжамьян-Намка-Чжалцан, Шалуба Соднам-Чжалцан, а также две [их] сестры.

Сыновьями Намка-Чжалцана были Чжагар-Шэйраб-Чжалцан и Дагньид-Дорчжэчанг, а также четыре [их] сестры — всего шестеро [детей].

Сыном Шалубы был учитель Дагба-Чжалцан. Эта ветвь известна как «дворец Ринчэн-Ганг», [в период существования которого] поочередно приходили толкователи великой эзотерии и другие учителя, [учившие] глубокому смыслу [эзотерической доктрины] прославленной [школы] Сакьяпа.

Сыновья Гунга-Чжалцана — младшего брата императорского наставника Гунга-Лэгчжуна — это Дайбен Чойчжи-Чжалцан и Дайбен Лодой-Чжалцан — двое. Первый имел трех жен, сын от первой [жены] — Тэгчэн-Чойчжи-Чжалбо, сыновья второй — Дхармадхваджа и Ринчэн-Дорчжэ, от третьей — учитель Соднам-Даши. Его сын — учитель Дэлэг-Даши. Его сыновья — Соднам-Чжалцан, Шакья-Сэнгэ, Сандуб-Чжалцан и Дондуб-Чжалцан. Старшая жена Шакья-Сэнгэ родила троих сыновей — Гунга-Даши, Гунга-Чжалцана и Гунга-Ньинбо. Средний [из них] ушел в Кам [и там у него] родились двое сыновей — Чойчжи-Чжалцан и Гунга-Лодой-Лэгби-Чжуннай. Эти [поколения] стали известны как «дворец Лха-кханг».

У младшего брата учителя Ньима-Бала по имени Гунга-Лэгба было две жены. От старшей он имел сына — учителя Соднам-Бума. От младшей он имел сына — великого ламу Соднам-Лодоя и [еще] одного [сына], который умер молодым, а также [сына по имени] Ван Дагба-Чжалцан. У этого [последнего] было две жены. От первой родились два сына — Гунга-Лэгби-Лодой и Ван Намсрай-Чжалцан. От второй был рожден Чойчжи-Чжалцан. У Ван-Намсрай-[Чжалцана] было две жены. От первой родился сын Гунга-Лодой, от второй — Ван Намка-Лэгба и пять дочерей. У Намка-Лэгба [тоже] было две жены. От первой [он имел] двух дочерей, от второй [сына] Ван Намка-Чжалцана. У этого [последнего] было три жены. От первой была одна дочь, от второй [сын] — Намка-Ринчэн, от третьей [сын] — Намка-Даши. Его сыновьями были Са-ло

Тхамчад-чэнпа — Всезнающий Сакьяпа-лоцзава, Дагчэн Агги-Ванчуг, Жамбал-Даг[ба] и Намка-Дондуб. Его сыновьями были — Гунга-Сандуб и великий тантрист Гунга-Ринчэн. Сыном первого был Дагчэн-Гунга-Дэлэг. Его сыновья — Соднам-Лхундуб, Гунга-Лхундуб и Жигдэн-Ванчуг. Сыновьями этого [последнего] были Соднам-Лодой, Жимба Соднам-Лхундуб и Агван-Соднам-Лхундуб.

У Гунга-Ринчэна было три жены. От первой — две дочери, от второй — Агван-Соднам-Ванбо и три дочери, от третьей — Дагба-Лодой. У него было шестеро детей — сыновей и дочерей. Первые два сына умерли молодыми. Трое младших — это Гунга-Ванчжал, Дудоб-Ванчуг и Агван-Гунга-Соднам [84] [это ветвь Дуйчод].

Великодрагоценный род Кон-Сакьяпа и [их] доктрина [как интерпретация] Сутр и Тантр имеют существование вплоть до нынешнего времени. Что же касается счастливой судьбы владетельной мощи, то [начиная от] Защитника живых существ Владыки Учения Пагбы вплоть до Защитника живых существ Соднамбы по императорскому указу великие сановники постоянно, с первого, второго и до двадцатого наделялись властью над [областями] Уй и Цан — областью Учения, верхним мДо — областью людей, нижним мДо — областью лошадей, [то есть] над всеми районами трех областей великого Тибета.

Что касается создателей судебной системы, [с помощью которой] пресекалось зло и возвышалось добро равно во всех тринадцати округах Тибета, а именно на юге и на севере Ластод, в Гур-мо, Чу-миг, Шанг и Жа-лу — шести округах провинции Цан, в рГья-ма, аБри-гунг, Цал-па, Тханг-по чэ-ба, Пхаг-ду, гьЯ-бзанг — шести округах провинции Уй и в [еще] одном округе Ярброг на границе между Уй и Цан, то это были ранее упомянутые великие сановники Шакья-Санбо и Гунга-Санбо.

После них делами управляли двое — Шанг-Цзун и Бангарба. После них властью был облечен Чжан[чуб]-Рин[чэн], он имел печать Со-вин-си [85] и хрустальную печать. [Он] был убит слугой (?) в местности Донг-мо-тханг округа Шанг.

После этого во времена [правления] двоих — Гун[га] — Шон[ну] и Шон[ну]-Ван[чуга] [86] была произведена инспекция [областей] Уй и Цан, а также сделаны уточнения в [сфере] судебного делопроизводства.

После этого правил великий сановник Чжанг-Дор [87]. Затем [управлял делами] Ан-лэн. Им были построены внешняя ограда Сакья-чжагри, Понпори-Чжагри и монастырь Кханг-сар-линг.

Когда между Сакья и Бригунг начались распри, Ан-Лэн двинул на [владение] Бригунг войско тринадцати округов. [Монастырь] Лха-кханг был сожжен дотла. Были и другие [разрушения], отчего и стало известно о восставшем монастыре Бригунг. После этого на скале, [стоящей] на границе земель

Двагпо и других, куда он привел [свои] войска, он начертал [свое] имя Ан-Лэн, столь великой была мощь этого великого сановника!

После него Шон[ну] Ван[чуг] вновь был облечен властью [великого сановника], но по дороге [в столицу] скончался [88].

Затем были Лэгба-бал, Сэнгэ-Бал, Одзэр-Сэнгэ, который владел печатью с правом на свон-син-бен [89]. Затем были Гун-Рин, Донйод-Бал, Йон-Цзун, вновь Одзэр-Сэнгэ, Чжалва-Санбо, Ванчуг-Бал, Соднам-Бал, вновь Чжалва-Санбо и, [наконец], Ванг-Цзон [90].

Во времена этих двух [у Сакьяпа] возникли разногласия с Пхагмодуба.

И как бывает в естественном проявлении порядка вещей, [так] волею Брахмы — предка мира — Пхагмодуба захватил власть (*букв.* сделал собственной пищей. — *Пер.*) над всеми «четырьмя величиями» [91].

После этого, хотя некоторые великие сановники, такие, как Намка-Данба [92] и другие, ценились, но никогда [их] власть над тремя областями Тибета не была такой, как у первых великих сановников.

Таким образом, если взвесить действительное положение прославленного сакьяского рода, [его] светской и духовной власти, то по-настоящему [они] подобны, как все высокомерные, но низкого происхождения люди, летучей мыши, возомнившей себя хищной птицей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] TPS, III, p. 625, 678 (1—10).
[2] Chos-rje dkon-mchog lhun-grub. См. А. И. Востриков, с. 69, 94, 199.
[3] TPS, III, p. 679, (12).
[4] Ibid. (13).
[5] Ibid. (14).
[6] Тисрондэвцзан (804—817).
[7] Rlang-lotsawa.
[8] Почетный титул Шантиракшиты, индийского проповедника буддизма в Тибете в VIII в.
[9] Т. е. Падмасамбхавы.
[10] Rdo-rje phur-ba; скр. Vajrakīla.
[11] 'Khon-dkon-mchog rgyal-po (род. 1034 г.). См. BA, I, p. 211.
[12] 'Brog-mi (993—1074). См. BA, I, p. 205.
[13] Rgyud-gsar.
[14] Полное имя: Bari-lotsawa rin-chen bdag-pa. Ум. в 1158 г. Один из первых учителей Сачэна, занимал пост главы владения Сакья. См. BA, I, p. 211.
[15] Rma-lotsawa.
[16] Pu-rang-lotsawa.
[17] Gnam-'Kha u-pa; №№ 15, 16, 17. Имена известных тибетских учителей и переводчиков в разных областях буддийского учения. См. BA, I, p. 102, 104, 117, 127, 187, 191.
[18] Kun-dga' snying-po. Почетное прозвище — Сачэн — «Великий сакьясец». См. BA, I, p. 211.
[19] Jam-dpal a-ra-pa-tsa-na.

[20] Bsod-nams rtse-mo. (1142—1182).
[21] Phya-ba (?—1169). См. BA, I, p. 186, 329.
[22] Khon Grags-pa rgyal-mtshan. (1147—1216). См. Inaba, p. 107. TPS, I, p. 173, Ferrari, p. 64.
[23] Kha-che pan-chen. Известный под этим почетным прозвищем в Тибете индийский ученый и просветитель Шакьяшрибхадра (1127—1225), скр. Sakyaśribhadra. См. BA, I, p. 306.
[24] Rtsa, rlung.
[25] Khon dpal-chen od-po (1150—1203). См. Inaba, p. 107—108, BA. I. p. 212.
[26] 'Khon dpal-ldan don-sgrub (1182—1251). Почетное прозвище — Сакья-пандит, четвертый иерарх школы Сакья. Считается воплощением бодхисаттвы Маньджушри.
[27] Phra-rgyas, скр. anuśaya.
[28] Dge-bsnyen, скр. upasaka.
[29] Nang-rig; «знание Трипитаки» (Виная, Сутра, Абхидхарма), одна из десяти наук, принадлежавших культурной традиции Древней Индии, которые с XIII в. становятся частью тибетской культурной традиции.
[30] Sdeb-sbyor; mngon-brjod. См. прим. 29.
[31] См. Inaba, p. 108.
[32] См. прим. 23.
[33] Dge-slong.
[34] Dpal-bzang-po; букв. «прославившийся благой (деятельностью)».
[35] Dga'-byed; скр. Harinanda.
[36] Rdzun-'phrul, скр. rddhi.
[37] 'La'-'phyar.
[38] Mtsho-skyes rdo-rje; скр. Saroruhavajra — один из основателей традиции Хеваджра-тантры согласно Таранатхе. См. Таранатха, с. 263.
[39] См. Inaba, p. 108.
[40] Sprul-pa'i sde.
[41] (1184—1239). См. Inaba, p. 108.
[42] См. Inaba, p. 108: Jo-mo dkon-mchog skyid.
[43] 'Phags-pa; (1235—1280) букв. «арий», то есть тот, кто находится на третьей ступени или этапе пути достижения состояния Будды и может «прямо постигать истину» (mthong-lam; скр. darśana-mārga).
[44] Phyag-na; (1239—1267). См. BA, I, p. 212.
[45] Se-chen rgyal-po. См. Inaba, pp. 108, 116 (42): Go-pe-la; Go-se-la.
[46] Тиб. ti-shri, кит. ди-ши. См. Inaba, pp. 108, 117 (50).
[47] Тиб. kwa-din gu-shri.
[48] Spong bdun 'khor bcas-kyi tshul-krims.
[49] То есть так называемому квадратному письму, составителем которого был Пагба-лама. Некоторое время это письмо использовалось для административных нужд империи. См. Д. Кара, с. 27—30.
[50] Khri-skor bcu-gsum; букв. «тринадцать округов по десять тысяч». В это время монголы, завоевав Китай, устанавливали свою администрацию на местах. Вероятно, именно тогда, в начале 60-х гг. XIII в. Тибет был разделен на тринадцать округов.
[51] То есть, «область веры», «область людей» и «область лошадей». Вероятнее всего эти «три области» являлись тремя видами подати в административно-податной системе монголов.
[52] Rgya'i mi-yur chen-mo. (?)
[53] Ma-skyes-dgra; скр. Adzhataśatru. Один из первых покровителей Будды и его учения в Древней Индии.
[54] 'Gro-mgon.
[55] Dpon-chen. Титул особого чиновника, состоявшего при иерархе во владении Сакья. Назначался на определенный срок.
[56] Gser-od; монг. Altan-jerel — одна из наиболее популярных сутр в монголо-ойратской среде.
[57] То есть Пагба-лама.
[58] Gyi-re.

[59] Karma-pakshi, другое имя — Карма-ньиба («Карма второй») — второй глава направления Карма-качжуд. Был приглашен в Китай императором Хубилаем.
[60] Snang-ba mtha'-yas; скр. Amitabha. Один из дхьянибудд в пантеоне буддизма. [Другие его имена — «Безмерная жизнь», «Безмерный свет», тиб. Tshe-dpag-med; 'Od-dpag-med. Значение упомянутого в тексте имени — «Безграничное пространство».]
[61] Lha-knang (-chen-mo)bla-brang. Центральный монастырь владения Сакья.
[62] Phyag-na. (1239—1267).
[63] Hor-chas. См. Inaba, pp. 109, 117 (55).
[64] Ja'-ma-li или 'Phags-pa Ja'-ma-li, «Святой Джамали», название скульптуры Авалокитешвары.
[65] См. Inaba, p. 109.
[66] Ge-shes byung-gnas (1238—1273). См. Inaba, pp. 109, 117 (65—67).
[67] Dharmapalarakshita (1268—1288). См. pp. 109, 117 (56).
[68] Dag-nyid chen-po bzang-po dpal-ba (1262—1323). См. Inaba, pp. 117—118 (68—72).
[69] Он был сыном Чжагны. См. BA, I, 212.
[70] То есть Сакья-пандиту и Пагба-ламе.
[71] Зд. zhal-ngo.
[72] Shar-ba.
[73] См. Inaba, pp. 110, 118 (74, 75).
[74] Полное имя: Jo-mo kun-dga' 'bumphulba. См. Inaba, p. 110.
[75] Kun-dga' blo-gros. Скончался в 1327 г. См. BA, I, p. 213, Inaba, pp. 110, 118 (78).
[76] См. Inaba, pp. 110, 118 (79—85).
[77] Ibid, pp. 110, 119 (88).
[78] То есть Сачэн Гунга-Ньинбо — основатель школы Сакья.
[79] Rdo-rje 'dzin-ba, зд. синоним rdzog-rim-pa — «достигшего (второй или) наивысшей ступени» в эзотерическом учении буддизма.
[80] См. Inaba, p. 110.
[81] Ibid, pp. 110, 119 (89—90).
[82] Ibid, p. 119 (94).
[83] Ibid.
[84] Ср.: Туган, Дубмта-шэлчжи-мэлон (НАА, 1988, № 1, с. 124).
[85] Тиб. So-thin-si'i. См. Inaba, pp. 113, 121 (134): zon wisi, кит. сюань вэй су. См. тж. BA, I, p. 216.
[86] См. BA, I, p. 216, Lnaba, p. 113.
[87] Полное имя: Byang-chub rdo-rje. См. Inaba, p. 122 (137).
[88] См. BA, I, p. 217.
[89] Тиб. Swon-dzing dben, кит. сюань чэн юань. См. Inaba, pp. 113, 122 (140).
[90] Ibid.
[91] Sde-bzhi.
[92] См. Inaba, p. 113.

О Гуши-хане

Итак, некогда по указу Сэчэна — [Хубилай-хана], избранного Небом [1] императора Манчжугхоши, все владения великого Тибета и Тибета, обнесенного кругом снегами [2], были вручены Славному Сакьяпа — [Пагба-ламе].

В небесах [император и Пагба-лама] стали известны как двуединые Солнце и Луна, на земле — как две формы [единого] — духовный наставник и милостынедатель[3].

Затем, когда в череде лун приближалась семидесятая луна, появился некто, обладающий скоплением добродетелей, отстраняющих на долгое время даже самые малейшие [неприятные] случаи, в которых кто-то мог бы одолеть его. Земной Брахма, великий Ситу Чжанчуб-Чжалцан[4] — несравненный муж, смелостью и талантом покоривший все земли обширного Тибета. С этих пор, в течение долгого времени, [Тибет находился] только под белым зонтом законов наместника [императора] из славного [рода] Пхагмодуба. Так говорили прежде и сейчас.

Но после того как Его Величество император ушел в мир иной[5], Пхагду потеряли [свою] популярность.

Когда-то с грядущими временами стали связывать появление «случайного царя» и другие [подобные события]. Пророчество великого учителя Тхугчжэ-Чэнбо Падма-Ванчуга [пролило] свет мудрости указанием на клад [тайных текстов] Пхрэнг-мго, Шэйраб-Оузэр[6], где говорилось: «Когда ... появится само воплощение Владыки мира, ... [он] станет случайным царем юга и севера и установит учение-доктрину, осуществляющую главное. В течение пятидесяти человеческих лет [его] страна будет пребывать во благе. Когда он потеряет связь с взаимозависимым происхождением [всех вещей], страна его придет в упадок и в конце концов будет унесена ветром времени»,— таково было пророчество о приходе случайного царя ....

В тайном пророчестве Нанг-цзэ-нэ говорилось: «В области Цан появится царь, нареченный именем Падма. Но долгое время он не сможет удерживать власть над чертями».

Итак, если правду не смешивать с ложью, то, что касается разговоров о том, что царем всего Тибета станет сын [рода] Ринпунгба [по имени] Падма-Гарбо[7], это грубо выдуманная взаимосвязь (т. е. — фальшивка. — *Пер.*). Никогда [он] не придет!

В пророчестве, найденном великим пандитом из Нгари[8] [по имени] Падмаи-Чжалцаб и учителем-ламой Качжуд Ригдзин-Лэгданба, говорится: «Когда на Джамбулинге, в юго-восточном направлении, у дьяволицы [по имени] Сметливая Чернуха родятся девять сыновей, [они] подчинят Джамбулинг и, более всего, эту снежную страну Тибет. В ближайшее время, то есть в течение сорока будущих лет, девять дьявольских воплощений, девять их министров, девять действующих снаружи и внутри злых [местных] духов, девять главных военачальников-советников — всего девятью девять — восемьдесят один — низведут все живые существа в тартарары». Такие пророчества отвечали приметам времени.

Когда Шинг[9] — министр-сановник Рингпунгба был главой-дпоном дзонга-крепости Самдубцзэ[10], [он] завязал тесные отношения с дпонами Нартангским, Норчунгским, Чжацхойским[11] и многими другими союзниками по управлению на Севере и на Юге. [Укрепив таким образом свои силы], он поднял восстание против правителя-дэпа Ронга[12]. С тех пор возникший [в стране] беспорядок только умножался.

Так, высочайшая слава власти постепенно, усилиями царя Верхнего Цана, приведшая к подчинению всей [территории] Уй и Цан, [исчезла] подобно солнечному кругу, проглоченному Сыном Львицы.

Что же касается того, кто захватил [в тот момент] целиком и полностью власть и народ и сделал это самостоятельно, то он и есть Чакравартин [Вселенский Владыка] смутного времени[13] [Калиюги], Данцзин-Чойчжи-чжалбо [Хранитель Учения и Правитель согласно вере][14].

Именно о нем сказано в Пророчестве Открывателя сокровищ Дримэд-Лхунбо: «В последней из семи войн некий царь — воплощение Ваджрапани[15] придет и принесет мир и процветание всему Тибету». Вот как Владыка тайного — Ваджрапани — сыграет свою [явную] роль в человеческом лицедействе, исполнив это пророчество.

В силу милосердия святого бодхисаттвы и [его] первоначального обета, [этот Вселенский Владыка] был объят заботой о живых существах, а, родившись царем, наделенным верой в Учение, испускает с тех пор на десять сторон [света] лучи пользы и блага, благодаря которым всякий самый простой человек, слабый сам по себе, может далеко отбросить все темные стороны [своего] характера. Это точно.

Так вот, на Севере, во владениях восточных монголов[16] — и западных монголов[17] — было бессчетное количество племен. Но единственно важным оказался удел внутри четырех ойратских племенных объединений, где у хошутского правителя-дпонпо Ха-на и [его] жены Ахэ-хатун в мужской год водылошади[18] родился третий из пяти сыновей, тот самый владыка, [о котором идет речь]. Ему было дано имя Тхо-ролби-хур[19]. В возрасте тринадцати лет[20] он встал во главе войска [своего отца] числом более десяти тысяч, напал на [вражеское] войско Мго-дкар[21] числом также более десяти тысяч и стал знаменит, как тот, кто заставил всю многочисленную армию противника вкусить картину будущего мира! Он стал вторым, великим соперником, но идущим по стране людей Десятиголового[22] царя ракшасов[23] на Ланке.

В это время изо всех варварских стран всех направлений эта [страна, где жили западные монголы] была самой варварской, такой, каким было государство мусульман. Но он[24] (то есть Гуши-хан) прослышал, что в других районах западных монголов Всезнающий Соднам-Чжамцо[25] и Алтан-хан[26] стали опи-

раться на двуединство — [отношения] духовного наставника и милостынедателя, и святое Учение распространилось. Так Слово Дхармы стало украшением для того, кто имел уши, и радость взросла в сердце [Гуши-хана]. В связи с этим он так стал почитать святое Учение, что даже шишки на лбу набил.

Обретение начала доктрины было подобно появлению у [царя] Лхатотори «Тайного помощника» [27].

В год огня-лошади, когда ему исполнилось двадцать пять лет [28], в связи с кончиной матери он роздал все имущество людям — высшим и низшим. Но сделано это было не для славы в этой жизни и не в надежде улучшить карму, а для того, чтобы, как сказано учителем Чандракирти [29]: «отдавать данное тебе, ибо получающий отдает [в свою очередь]». Так было сказано в истории жизни великого святого, который дошел до высшей точки всех истин трех миров. Что касается святых Севера, то, когда они изменяют свое сознание (*букв.* превращаются в других. — *Пер.*), даже адский пожар для них подобен небесному саду радости. Это и есть истинная природа Будды! [30]

В это время между халхасцами и ойратами вспыхнула большая война. По той причине, что поднялась столь великая смута, самым заветным желанием стало греховное деяние отнятия жизни. Для тех, кто так старался в деле загона души в густые бесконечные заросли плохих рождений, уже не оставалось никакого другого выхода, кроме великого милосердия. Казалось, в этот момент между халхасцами и ойратами никакой связи и быть не могло. Но, надев крепкие латы милосердия, направленного на благо свое и другого, он [Гуши-хан] без тени сомнения отправился в стан халхасцев и в момент просвета в военных действиях (*букв.* когда трудности чуть уменьшились. — *Пер.*) заключил договор с правителями, приведя всех на сторону благополучия. Так сказано в [его] истории жизни. Владыка тысячного округа [31] и все халхаские владыки и сановники, возрадовавшись, вручили ему титул «Великий государственный наставник» [32]. Затем он вновь возвратился в свою страну.

Некогда один ойрат попросил учителя Соднам-Чжамцо освятить [его копию] Сутры Золотого Блеска [33], [Соднам-Чжамцо] попросил ответить, каково название этого священного сочинения. [Ойрат] ответил ему, что это «Алтан-гэрэл» [34]. «С этого времени в течение двадцати человеческих лет в стране твоей это сочинение будет самым распространенным». Таково было пророчество [Соднам-Чжамцо] [35]. В соответствии с этим пророчеством [Гуши-хан] стал тем, кто ввел в практику буддийского Учения «Сутру Золотого Блеска» и покровительствовал в качестве милостынедателя переводам [на ойратский язык] этого и многих других священных текстов.

«Наступило время, как будто царь — Защитник Учения, второй Сронцзангамбо пришел на эту землю»,— так говорили небожители.

Существовавшие прежде среди шести больших племенных объединений [36] [западных монголов] законодательство и правительство были разрушены чахарским [Лигдан-] ханом [37]. Из-за того что наступили времена беспорядков, в стане халхасцев стали появляться беженцы. Между правителями [халхасцев] и беженцами возникли распри. В связи с этим [один из правителей] Халхи — Цогтху покинул свою страну и отправился к Кукунору [38]. Как гласит молва, будто драгоценный дождь пролился на грешную землю. Но как только власть [его] окрепла, черный демон совершенно обуял ум [Цогтху], поэтому он пошел против Учения вообще и против Учения Цзонхавы в частности.

По той причине, что сам владыка [Гуши-хан] проявлял большую заботу об Учении, [он] собрал все силы своей страны и пошел на этого [Цогтху] войной. В первый месяц огня-быка [39] он пришел в Кукунор [40]. Как [когда-то] могущественный царь Рама отправил на «пятый путь» [смерти] владыку Ланки, так и владыка [Гуши-хан] свел сорок тысяч войска Цогтху лишь к [воспоминанию о его имени]. Он объединил под своей властью [все земли на] восточном побережье Кукунора. Владея обоими [способами управления] — духовным и государственным, [он] успешно защищал благо всех своих подданных.

Постепенно солнце [41] [-правитель] дошел до территории Уй, где устроил религиозный праздник, умножающий гору добродетелей, [накопленных жителями этой провинции]. В Лхасе [42], в храме Пхрул-нанг [43], на алмазном троне [44] страны Тибет имя и поступки этого великого правителя были высоко превознесены, в то время как он отдыхал от [ратных дел] на диадеме всех владений, [которые были им завоеваны].

На обратном пути он прибыл в великий монастырь Галдан Нампар-Чжалпэ-линг [45]. Хотя в месяце было двадцать семь ночей, во время его пребывания тьма была такой светлой, что можно было разглядеть малейшие пылинки. Таковы были добрые знаки, соответствовавшие ясной и деликатной [манере управления] Учением и государством. В это время появились также добрые знамения о том, что Тибет и Великий Тибет перейдут под его правление.

В течение зимы года быка [46] он вернулся в Кукунор [47]. Затем, по той причине, что в Среднем Кхаме Доньйод [из Бэри] причинял вред последователям Всезнающего из рода Икшваку [48], потакая только бон, в год земли-зайца [49], на пятый монгольский месяц [июнь], [Гуши-хан] пошел войной на Бэри. [Он] захватил большую часть подданных [Бэри]. В год железа-дракона [50], на двадцать пятый день одиннадцатого месяца [51] правитель Бэри и все другие могущественные беглецы [были

пойманы] им на острый крючок добродетели или, выражаясь по-другому, [были притянуты] как железо к магниту, и водворены в тюрьмы. Все причины и условия несчастий в [этой] области были устранены. Учителя и сановники Са[кья], Гэ[луг], Кар[ма], Бруг[па], Даглунба и других школ были отпущены из тюрем и отправлены в родные места.

Все подданные [всех правителей], включая царя Джанг[52], поднесли [Гуши-хану] богатую дань и выразили [их] сердечное почтение.

Затем [он] начал готовиться к войне против Уй и Цан. Относительно вторжения его армии [в Уй и Цан] в пророчестве из «Сокровищницы братьев из Нгари» сказано:

«Особо следует отметить, что во время наступления опасного года змеи[53] вновь и вновь будут рассветы с белым светом как знамения Неба. Планеты и звезды будут сталкиваться. На севере придут в движение восточные и западные монголы. В местности Ол-кха[54] [они] затеют столкновения. В областях Уй и Цан борьба станет мукой для всех живых существ. Землетрясения и эпидемии в течение трех лет будут ежегодными бедствиями. В течение девяти лет [монголы] будут занимать центральный район — у-ру[55] Уй и Цан. В течение семи лет будет литься кровавый дождь».

В недавно открытой «Сокровищнице Тулку-Йолмо» сказано: «В год зайца[56] [он] будет отдыхать. В год дракона[57] будет вести себя как дракон. В год змеи[58] отбросит [все прежнее], как змея кожу. Поэтому все начнется с года зайца! В соответствии со знамениями времени [он] подготовит к войне армию в миллион сто тысяч. И затем подчинит все земли вплоть до пограничной страны Владыки смерти — Ямы[59] на Юге».

На двадцать пятый день второго месяца [марта] года водылошади[60] правители и министры всего Тибета — страны деревянных дверей[61], склонили свои гордые головы и обратились к практике искреннего почитания [нового властителя].

В день, когда Хрустальная Владычица — [луна][62] стала полной, и по Калачакре наступило начало года [месяц Читра][63], [Гуши-хан] стал властителем трех областей[64] в Тибете и раскрыл белый зонт закона на вершине мира.

И хотя им действительно владела высокая мысль о том, что надо с искренним почтением и уважением относиться ко всем независимым школам, но, так как власти Кармапа[65] не проявили мудрости в их деятельности, он был вынужден пройти с войском и подчинить [все земли] вплоть до области Конгпо[66] на востоке.

Открыватель «сокровищниц» Зацонгпа по найденной им тайной книге узнал, что [Гуши-хан] был воплощением Великого учителя [Падмасамбхавы][67].

Индийский царь [Ра]-ко-шин[68], непальский король из Ямбу[69] и многие владыки [других государств], такие, как правитель Нгари, каждый в соответствии с обычаями своей страны поднесли [Гуши-хану] дары.

Кроме этого, в Пророчестве о драгоценном Учении было сказано: «Те, у кого рога ячихи, а хвост свиньи, строят тигриные жилища, а питаются той пищей, которую дает земля»,— [так говорилось о] знати [областей] Уй и Цан, власть и учение которых могли прожить лет шестьдесят, ибо учение Бригунг и Пхагду показывали уровень и приметы времени, как бы только часть целого, [например] рога и хвост вместо всего яка. А вот Сосуд, [включающий] три раздела священного писания великомилосердного победоносного Цзонхавы, полон, поэтому его можно приравнять к ... Будде, [впервые] повернувшему золотое колесо Учения [в духовной и исторической действительности].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Gnam bskos.

2 Kha-ba'i rdul mang yong su brtsigs-pa'i bod. Области Уй и Цзан — Центральный Тибет — назывались Малым Тибетом. Географическое понятие «Великого Тибета» включало области Амдо и Кхам. См. В. П. Васильев, География Тибета, с. 11.

3 В тексте: mchod-yon, то есть mchod-gnas dang yon-bdag.

4 Si-tu Byang-chub rgyal-mtshan (XIV в.).

5 В тексте: zhan-khams, правильно: zhing-khams. См. TPS, III, p. 697, прим. 451.

6 'Phreng-mgo shes-rab od-zer.

7 См. TPS, III, p. 697, прим. 453.

8 Mnga'-ris; Западный Тибет, куда входят Ладак, Шаншун и Гугэ. В. П. Васильев, с. 3.

9 Zhing; См. TPS, III, p. 697, прим. 453.

10 Bsam-grub-rtse; территория монастыря Ташилхунбо, область Цзан (1447 г.).

11 Snar-thang(-pa); Nor-kyung(-ba); Brgya-tsho(-ba); ближайшие районы на запад от Ташилхунбо. Монастырь Нартан основан в 1153 г. См. BA, I, p. 282—283.

12 Sde-pa rong-pa; титул главы рода Ринпун, обычно — Rong ring-spung. См. TPS, III, p. 697 (453).

13 'Khor-los sgyur-ba, скр. cakravartin; rtsod-dus; скр. kalīyuga.

14 Bstan-'dzin chos-kyi rgyal-po.

15 В тексте: Badzrapani; тиб. Rdo-rje chang; скр. Vajrapāni — божество буддийского пантеона. Олицетворение силы.

16 Hor.

17 Sog.

18 1582 г.

19 Тиб. Tho-rol-pa'i hur, ойр. Turubaihu.

20 1594 г.

21 Mgo-dkar, тюрки, букв. «белоголовые». См. TPS, III, p. 698 (459).

22 Mgrin-bcu; *букв.* «десятишеий».

23 Т. е. Раваны.

24 Т. е. Гуши-хан.

25 Thams-cad mkhyen-pa bsod-nams rgya-mtsho; т. е. третий Далай-лама.

26 Gser-gyi rgyal-po.

27 См. BA, I.

28 1606 г. См. «История Кукунора», с. 61—62.

[29] Zla-grags, скр. Candrakirti. Автор «Мадхъямика-аватара», основного текста учения мадхъямика в учебном курсе в тибетских монастырях.
[30] Chos-nyid, скр. dharmatā.
[31] Stong 'khor chos-rje; т. е. Хутухта Кукэ-хото. См. TPS, III, p. 698 (464).
[32] Dai gu-shri; кит. t'ai kuo shih/тай го ши.
[33] Mdo-sde gser-od; скр. Suvarna-prabhasa-sūtra.
[34] В тексте: монг. Ala-tan ge-ril.
[35] Т. е. третьего Далай-ламы.
[36] То есть Чахар, Халха и Урянхай, составлявшие западное крыло, и Ордос, Тумэт и Юнчибу (Yungciyebu), составлявшие восточное крыло. См. TPS, III, p. 698 (467).
[37] Cha-dkar rgyal-po, то есть Лигдан-хан (Legs-ldan, ум. 1634).
[38] В тексте: mtsho-kha.
[39] 1637 г.
[40] См. прим. 36.
[41] Зд. «тот, кто рассеивает тьму неведения».
[42] В тексте: ra-sa.
[43] 'Phrul-snang.
[44] Rdo-rje gdan, скр. Vajrāsana.
[45] Dga'-ldan rnam-par rgyal-pa'i gling.
[46] 1637 г.
[47] См. прим. 36.
[48] Т. е. Будды Шакьямуни.
[49] 1639 г.
[50] 1640 г.
[51] Т. е. в январе 1641 г.
[52] 'Jang.
[53] 1641 г.
[54] Ol-kha?
[55] Dbu-ru.
[56] 1639 г.
[57] 1640 г.
[58] 1641 г.
[59] Gshin-rje, скр. Yamarāja — владыка мертвых в буддийском пантеоне.
[60] 1642 г.
[61] Bod-shing sgo-can, букв. «Тибет с деревянными дверями». Д. Туччи переводит это выражение как «дом», имея в виду противопоставление «Тибета домов», т. е. городских поселений, и кочевых районов Тибета, где жилищем служила палатка. Пятый Далай-лама родился в «Тибете с деревянными дверями». См. TPS, III, p. 698 (486).
[62] Эпитет луны.
[63] Т. е. день полной луны в месяце Читра (февраль—март).
[64] Chol-kha gsum, то есть Уй и Цзан — «область веры», Амдо — «область людей» и южная часть Амдо — «область лошадей». Вероятно, здесь соединились географические понятия с видом подати, отражая тем самым складывавшуюся или уже сложившуюся административно-податную систему монголов в Тибете.
[65] В тексте: kar-srid, Кармапа — одно из направлений школы Качжуд (с XII в.). Основателем его является известный Чойдзин-Гэмпэл Дуйсум-Кхьенпа (1110—1193), ученик знаменитого Гамбобы.
[66] Kong-po.
[67] Slob-dpon chen-po, скр. mahācarya, т. е. Падмасамбхава.
[68] В тексте: Ko-shing. См. TPS, III, p. 698 (488).
[69] Jam-bu, современный город Катманду — столица Непала.

«САСАНАВАМСА»

(История буддийской общины Бирмы)

Бирманская палийская хроника «Сасанавамса», написанная Паннясами, главой бирманской буддийской сангхи, в 1861 г., продолжает исторические традиции сингальской хроникальной литературы на пали — Дипавамсы, Махавамсы и Чулавамсы. Однако в отличие от поздней части Махавамсы, известной под названием Чуллавамса, где политическая история преобладает над историей учения, бирманская хроника «Сасанавамса» посвящена исключительно истории распространения и утверждения учения в странах южной буддийской традиции. В ней полностью отсутствует политическая история. Центральное место в хронике занимает повествование об истории учения в Бирме (VI раздел). Достаточное внимание уделяется истории буддизма на Ланке, с которой у Бирмы были прочные связи, и в государстве Суваннабхуми, которое Паннясами отождествляет с государством монов, существовавшим на территории современной южной Бирмы в древности и в средние века.

«Сасанавамса» интересна прежде всего тем, что ее автор, продолжая традиции светских исторических хроник Бирмы, дает материал, касающийся раннего исторического периода, связанного с индо-арийским освоением региона Индо-Китая, исторический материал о котором чрезвычайно скуден. Для него большинство стран, куда были посланы миссии после Третьего Собора в Паталипутре (III в. до н. э.), располагаются на полуострове Индо-Китая. Это древнее государство Пью (отождествляемое с Варанаси), о котором мы не знаем практически ничего, но от которого бирманцы ведут свою государственность; это Суваннабхуми, место расположения которого никто не знает, и споры на этот счет продолжаются и сейчас, а для Паннясами — это государство монов с центром в Тхатоне, завоеванное бирманцами в 1057 г.; Махараттха — древнее государство на территории современного тхайского королевства; древняя Аюдхья — предшественница кхмерского государства; это древняя Чампа, располагавшаяся на территории современного Вьетнама; и, наконец, это Бирма, отождествляемая с государством Апаранта. Это отождествление еще более интересно и интригующе, чем связь бирманцев с Пью. Скорее всего можно предположить, что в древности на этой территории было государство, носившее такое название, и Паннясами просто перенес индийское название территории на название своей страны. Но, возможно, что связь более глубокая. Бирма действительно занимает западную часть Индо-Китайского полуострова.

Древняя история этого региона еще очень мало изучена, поэтому надо с большим вниманием относиться к сохранившейся

традиции народов, населяющих этот регион и воспринявших очень многое от своих предшественников — кшатрийских переселенцев, основавших на этой огромной территории, включающей и острова, многочисленные города-государства.

Другим, не менее интересным аспектом содержания «Сасанавамсы», следует считать тот факт, что в ней присутствуют две традиции датировки Паринирваны Будды. В отношении истории Ланки это было уже установлено, но то, что то же самое имело место в Бирме, было замечено впервые мною. Приводимые Паннясами свидетельства позволяют выявить, что датировка древнего периода, связанного с государством Пью, идет по традиции 483 г. до н. э., в то время как вся последующая история идет по традиции 544 г. до н. э. Это дало мне основание предположить, что смена даты Паринирваны в южной буддийской традиции была связана не с политическими или религиозными событиями [смена правящей династии на Ланке, как считают все исследователи], а носила более общий характер и была связана с общемировоззренческой концепцией времени, лежащей в основе ведических космогонических представлений. Это чрезвычайно сложная проблема, к тексту «Сасанавамсы» она отношения не имеет. Связано это было с коррекцией реального исторического времени с идеальным космогоническим: к IV веку н. э., когда происходит смена традиции, эта разница составляла 61 год (разница между 483 и 544).

Выше я представила два наиболее интересных в научном плане аспекта, связанных с изучением текста «Сасанавамсы». Сам же автор хроники основное внимание уделяет вопросам апостолической преемственности учителей школы Тхеравады и их литературной деятельности.

В первой части своей хроники Паннясами проводит традиционную для Южной школы идею о непрерывной преемственности учителей от Упали, ученика самого Будды Гаутамы, и до Махинды, утвердившего истинное учение на Ланке в III в. до н. э. Эта традиция продолжала существовать на Ланке в монастыре Махавихара, который отстаивал ее в длительной борьбе с общиной монастыря Абхайагири. Этому посвящена большая часть «Махавамсы».

Когда Ановрата после захвата Тхатона в 1057 г. утвердил в Пагане, столице бирманского государства, буддизм Южной школы, там возникла бирманская община Шин Арахана, монского монаха, продолжателя традиции Сона и Уттары, легендарных миссионеров Моггалипутта-Тиссы, посланных в государство Суваннабхуми. Однако этот факт, важный сам по себе, оказывается оттесненным на второй план деятельностью паганского монаха Чапаты, основавшего в XII в. в Пагане сингальскую общину, следующую традиции монастыря Махавихары. Именно с этого момента для автора «Сасанавамсы» начинается история собственно бирманского буддизма. С Чапаты

начинается и активная литературная деятельность паганских монахов.

История бирманской палийской литературы в содержательном плане изучена очень плохо. Настолько плохо, что буддологи не знают, что ранний период в истории бирманского буддизма (XII—XIV вв.) ознаменовался появлением многочисленных грамматических сочинений, посвященных описанию языка буддийского канона — Трипитаки. На втором месте по многочисленности шли сочинения по Винае — дисциплинарному кодексу буддистов. Сочинений по Абхидхарме было крайне мало.

Интерес к грамматике в Бирме всегда был необычайно велик. Палийская грамматика Аггавамсы, написанная в 1154 г., знаменует важный этап в палийской грамматической традиции. Чем был вызван такой интерес к грамматике? Возможно, в первую очередь, особой ролью пали в жизни бирманской буддийской общины. В условиях полиэтнического состава общины пали становится языком внутриобщинного общения. С другой стороны, пали был очень далек от моносиллабического бирманского, в котором отсутствовали многие грамматические категории, свойственные индо-европейским языкам. А письменный бирманский в его классический период моделировался по правилам пали.

Возможно, что сложная ситуация внутри самой общины, которая к концу XII в. распадается на ряд небольших общин, явилась фактором, стимулирующим изучение языка священных текстов с целью более точной их интерпретации. Расхождения между общинами касались некоторых разночтений положений Винаи. И, наконец, грамматисты были вне сферы этих внутриобщинных разногласий и были более свободны в своей деятельности.

Многочисленные комментарии на Винаю также были направлены на укрепление монашеской дисциплины и сохранение в чистоте традиции.

В более поздний период в Бирме возрастает интерес к изучению Абхидхармы. Но именно в этот период, когда в стране ослабевает интерес к проблемам Винаи, бирманская сангха оказывается втянутой в длительный конфликт, характер которого отличался от расхождений, существовавших в бирманском буддизме изначала. Если первоначальные расхождения между последователями сингальской и бирманской общинами касались только разночтений Винаи, то характер конфликта между последователями Екамсика (закрывающими одно плечо) и Парупана (закрывающими оба) был более принципиален. Последователи Екамсика отрицали необходимость изучения священных текстов (и в первую очередь Винаи), призывая следовать лишь практике учителей. Именно в силу этого так важно было окончательное поражение идеолога традиции Екамсика Атулы, на примере которого ортодоксальные последователи практики

Парупана доказали всю несостоятельность взглядов последователей Екамсика, не разбирающихся в священных текстах. Описанию этого конфликта посвящены многие страницы «Сасанавамсы».

Написанная по просьбе буддийской общины, «Сасанавамса» рассматривает вопросы, связанные с соблюдением монашеской дисциплины, с чистотой учения, с ролью сангхи в жизни народов Бирмы и Ланки на протяжении многих веков. Она была написана в трудное для Бирмы время: юг страны был захвачен англичанами. Политика Миндон-мина, предпоследнего правителя независимой Бирмы, была направлена на сплачивание народа перед угрозой иноземного вторжения, и в этом ему помогал его духовный наставник, глава буддийской сангхи, автор «Сасанавамсы» Паннясами.

Перевод хроники дается с небольшими сокращениями *. В переводе сохранена транслитерация палийских терминов, поэтому они звучат несколько иначе, чем более привычные санскритские.

ЗДЕСЬ [ИЗЛОЖИМ] СОДЕРЖАНИЕ

* * *

* В настоящем выпуске приводятся лишь два раздела хроники.

Вводная гатха

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Величайший из людей, украшенный гирляндами знаний,
Мудростью уничтоживший темноту, возникший здесь
Подобно лотосу, выросшему после дождя среди камней
Большой дороги, он преисполнил меня величайшей радостью.
С острова Сихала прибывшими в чужую страну
Монахами был спрошен: Для кого Сасанавамсападипика?
Действительно, мудрецами древности была создана
Сасанавамсападипика,
Где все истолковано пространно и понятно,
Но поскольку [она была] создана на языке Мрамма [1],
Жители острова не могут ею насладиться,
Поэтому я пишу ее на первоязыке [2].
Пусть они над ней, соединенной из книг, размышляют,
Садху [3]!

Введение

Здесь повествование об истории учения в девяти странах так следует изложить. Как?

Отрешившись от собственного счастья для блага тех, кого следует обратить на путь освобождения, Благословенный Полностью Просветленный, получивший предсказание от Благословенного Дипанкары [1], чьи стопы он украсил цветами маньджу, что через 400 000 асанкхьяй прочих рождений [2], достигнув освобождения от желаний и страданий, преисполненный 30 парамит [3], завершив круг своего бытия в обличии Вассантары [4], будет вкушать блаженство в обители Тусита [5].

Тогда тот, кто должен был стать Буддой, побуждаемый богами, вошел в чрево Майи, принадлежавшей к непрерывной линии кшатриев, первой жены великого царя по имени Судходана, принадлежавшего к непрерывной линии кшатриев, правивших в Капилавасту со времени царя Махасамматы [6], в четверг светлой половины месяца асалхи и родился через десять месяцев в пятницу светлой половины месяца весакха [7]. К тому времени, когда ему исполнилось 16 лет, он был наделен всеми знаками могущественной власти; когда ему было 29 лет, он, покидая царские сады, увидел четыре видения, посланные ему богами; будучи сильно потрясен увиденным, он совершил Великий Уход. На берегу реки Аномайа он отрезал свои волосы, цветом напоминающие мед, и облекся в данное ему богами одеяние монаха. В светлую половину месяца весакха на берегу реки Нераньджара на 49 день своего поста он принял от до-

чери богатого купца, по имени Суджата, молочный рис. Бросив в реку золотую чашу, принадлежавшую предшествующим буддам, и подойдя к месту, где все будды достигали просветления, он сел на подстилку из травы апараджита. Он завершил свой путь сансар, покончив с многочисленными грехами, и достиг положения Владыки Всех Трех Миров [8].

В течение 45 лет, переходя с места на место, сострадая всем живым существам, излагая мудрость, указывая дхамму, утверждал учение. Утвердив свое учение, озаряя мир своим присутствием в течение 80 лет, подобно тому, как прекращает гореть лампа, так и он достиг того состояния, когда уничтожаются все скандхи, т. е. паринирваны [9]. К этому миру, имя которого Закон Смерти, мудрецу не следует быть слишком привязанным, к нему не следует слишком серьезно относиться, его не следует слишком бояться. Благословенный Владыка Трех Миров скончался. И сколько еще нас других, тех или иных умрет! О, как удивителен закон сансары!

Здесь скажем:

Циничный, безрассудный — вот что такое Смерти Закон.
Властитель Трех Миров ушел, и сколь еще других!
Как вор и живодер, задумав убивать,
Средь множества других быка находит в стаде,
Так Смерти Властелин того ль, иного здесь на гибель обрекает,
Не различая, святой ли он, иль клеветник.

Когда прошла неделя после Паринирваны Благословенного, достопочтимый Махакассапа [10] вместе с 1250 монахами, следующий по дороге из Павы в Кусинагарам, узнал о кончине Полностью Просветленного. Увидев рыдающих монахов, некий монах по имени Субхадда, получивший посвящение от Будды в пожилом возрасте, так сказал: «Не рыдайте, о монахи! Зачем нам теперь горевать. Всех нас раздражал Великий Самана Готама: „так делайте, так вам не следует делать“, как если бы мы были рабами, задолжавшими кредитору. Теперь же мы будем делать так, как пожелаем, и не будем делать того, чего не пожелаем». Это услышав, Махакассапа подумал: «Из-за этого человека, который является врагом, учение Благословенного, Полностью Просветленного может быстро исчезнуть. Теперь, когда тело, цветом подобное золоту, завершило земное существование, возникает большая опасность для учения. Если этот человек найдет дружественную поддержку в другом, таком же человеке, то это, распространившись, будет угрожать уничтожению учения. Я, преисполненный душевным состраданием и опасениями за судьбу дхаммы, повелю этому бхикху надеть белые одеяния, посыпать тело пеплом и уйти восвояси».

Случилось, что благочестивый Махакассапа подумал: «Люди будут обвинять общину в том, что теперь, когда не стало Саманы Готамы, члены сангхи ссорятся». После этого, сумев подавить эту мысль, он стал думать: «Благословенный, Полностью Просветленный достиг Паринирваны, но дхамма, им изложенная, продолжает жить; чтобы изложенная им дхамма была бы прочно утверждена и стояла бы прочно, чтобы такие люди, как этот монах, не могли бы уничтожить учение». Затем, остановившись на мысли, что поддержка учения возлагается на того, кто получил одеяние от самого Благословенного, через три месяца после Паринирваны, на пятый день светлой половины месяца асалхи 500 монахов, под покровительством царя по имени Аджатасатта [11], в течение 7 месяцев в пещере Саттапании близ Раджагахи, провели первое чтение канона.

Когда прошло полностью 148 лет светской эры (калиюги), Кассапа утвердил эру учения. На восьмом году царствования Аджатасатты в государстве Марамма в городе Таком-самте прошло уже пять лет царствования Джамбудипадхаджа [12].

Пятьсот преподобных тхер, такие, как Махакассапа, Упали, Ананда, Ануруддха и другие, поддержали первый Буддийский Собор.

Того Субхадда, принявшего посвящение в позднем возрасте, крамольные речи явились причиной проведения Собора в поддержку учения.

Субхадда, принятый в сангху в пожилом возрасте, происходил из семьи цирюльника из Атуманагара. Когда Благословенный шел в город Атума, Субхадда, обрив своих сыновей, заставил их выполнять роль послушников и собирать по домам в качестве подаяния рис и масло. Из этих подаяний он приготовил кушание и предложил его Будде и его свите. Но Будда не принял его и, будучи спрошен о причине, сделал внушение о грехе, содеянном монахом, бывшим цирюльником. По этой причине, он, будучи связан с грехом, из желания уничтожить учение произносил неправильные речи, подобно тому, как вырывает того, кто наглотался горящих шаров.

Царь Аджатасатта сказал: «Для вас, о монахи, пусть вращается колесо дхаммы, для меня же пусть повернется колесо власти», и, преисполненный веры, поддержал Собор. Этот царь стал покровителем Первого Буддийского Собора. Начиная с Махакассапы и 500 архатов пошла непрерывная традиция учителей и учеников, число которых было неисчислимо. Здесь впервые мы должны сказать, что это излагается в соответствии с комментарием Аттхакатха. Махатхеры, принявшие участие в Первом Соборе, достигли паринирваны.

Здесь скажем:

Те тхеры, что иддхи обладали и первые самгити провели,
Достигли власти над самой Смертью;
Но несмотря на то, что обладали иддхи, этот мир пришлось оставить.

В нирване, победив Смерть, они отторгнуты от тех, кто был
их приверженцем.
Кто нам объяснит, что не должно быть приверженности
к Смерти,
И что это бремя следует нести мудрецам.

Таково краткое изложение истории Первого Буддийского Собора.

* * *

После этого события традиция учителей и учеников продолжалась в течение ста лет. Когда в свое время прошло сто лет после паринирваны, монахи Ваджипуттаки из Весали решили отказаться от десяти положений: 1) хранения соли в роге; 2) принятия пищи после того, как тень перешла за черту полудня на два дюйма; 3) хождения в деревню и принятия там пищи; 4) совместной жизни в монастыре, но раздельного проведения церемонии упосатха[13]; 5) принятия важного решения при неполном сборе; 6) безоговорочного следования прецеденту; 7) принятия неснятого молока; 8) принятия неперебродившего пальмового вина; 9) использования циновок без подгиба; 10) принятия золота и серебра.

Царь по имени Калашока, сын царя Сусунага, был приверженцем этих монахов. В то время благочестивый Йаса, сын Каканда, который ходил за подаянием по стране Ваджи, услышав, что монахи Ваджипуттаки из Весали, известные под именем Весалики, оспаривают десять принципов, подумал: «Я ведь не тот самозванец, что угрожает уничтожить учение того, кто обладал десятью силами; не будь я столь бездеятелен, я бы мог изложить учение и сдержать распространение лжеучения»,— так подумав, отправился в Весали. Тогда благочестивые тхера Махайаса, Ревата, Саббаками и другие вместе с 700 монахами отправились в Весали, чтобы в Валукараме провести Буддийский Собор.

Тогда монахи Ваджипуттаки, рассерженные на них, обратились к царю Калашоке: «Мы, о махараджа, хотим сохранить в этом монастыре благоухающий чертог. Теперь же, о махараджа, другие монахи, придерживающиеся ложных взглядов, идут сюда с желанием уничтожить нас». Царь Калашока послал гонцов, чтобы запретить доступ пришедшим издалека монахам. Гонцы же, посланные с тем, чтобы не допустить их, монахов не увидели, так как те обладали сверхъестественной силой, позволяющей им оставаться невидимыми.

Той же ночью царь Калашока увидел сон, как будто его терзают в аду Лохакумбханирайа. Его сестра, монахиня по имени Нанда, совершив путешествие по воздуху, показала ему, что он поддерживает неправоверных монахов и преследует правоверных и тем самым показала ему, что он погряз в грехе. Он дал обещание поддерживать впредь правильное учение. Тогда царь Калашока, будучи в печали, попросил прощения у благородных Махайасы и прочих и, подобно царю Аджатасатте, оказал поддержку Собору.

Благочестивый Махайаса, покровительствуемый царем Калашокой, отделившись от неправоверных монахов Ваджипуттаков, проводил в Валукараме в течение восьми месяцев Второй Буддийский Собор.

Тогда со дня помазания на царство сына царя Сусунаги Калашоки, правившего в городе Паталипутте, что в Маджхимадесе, прошло десять лет. С момента помазания царя Дваттапонки, правившего в городе Сирикхеттанагаре, что в стране Марамма, прошел один год. Лет учения было сто.

Под руководством Махайасы, Реваты, Саббаками и других 700 монахов поддержали и провели Второй Буддийский Собор.

Благочестивый Махайаса жил в одном монастыре с тхерой Анандой, который был самым известным из пяти знаменитых учеников Благословенного. Второй Буддийский Собор показал несостоятельность взглядов монахов Ваджипуттаков. Царь Калашока стал еще более ревностным покровителем правоверных монахов, которым он оказывал покровительство. Как известно, этот царь покровительствовал Второму Буддийскому Собору.

После Второго Собора число учеников и последователей Махайасы, Реваты, Саббаками и других 700 монахов было неисчислимо. Здесь мы должны, как и прежде, сказать, что это излагается в соответствии с Аттхакатхой. Те тхеры, что проводили Второй Собор, достигли паринирваны.

Здесь скажем:

Те тхеры, что придерживались учения Будды
И провели второй самгити,
Поддержали учение
И достигли власти над самой Смертью.
Но, хотя и было у них иддхи,
Те тхеры пришли под власть Смерти.
Как же мы, далекие от этого,
Освободимся от власти Смерти?

Таково краткое изложение истории Второго Буддийского Собора.

* * *

После этого учение Благословенного процветало еще 238 лет, и число приверженцев достигало неизмеримого количества.

Когда прошло 238 лет учения, в городе Паталипутте правил царь Сири-Дхаммашока, который через саманеру Нигродха

проникся радостью учения Полностью Просветленного. Он устраивал многочисленные приемы для членов буддийской сангхи.

Тогда, думая лишь о достижении славы, принимал 60 000 неправоверных монахов. Праздники упосатхи и паварана[14] проводились независимо от того, были ли участники членами сангхи или нет.

Как говорят, подобно тому, как журавль среди хамсы[15],
Как бык в стаде коров,
Как осел среди синдских коней.

Тогда буддийская сангха, думая о том, что собрания эти не были чистыми, отказалась проводить церемонию упосатхи. Большое число приверженцев чистого учения в течение семи лет не проводило церемоний упосатхи и паварана. Зная это, царь Сири-Дхаммашока послал министра с тем, чтобы эта практика прекратилась и чтобы сангха проводила упосатхи. Министр, не осмелившись спросить царя, что следует делать с монахами, которые не проводят упосатху, сам будучи глупым, с другими глупцами посоветовавшись, подумал, что царь имел желание уничтожить тех монахов, которые не проводили упосатху, и, будучи сам глуп и вняв глупым советам других глупцов, придя в монастырь, где не проводили церемонии упосатхи, уничтожил все собрание монахов.

Царь, узнав об этом, подумал: «Это злое дело было совершено мною несознательно, из-за моего неведения. Смогу ли я освободиться от этого греха или нет?» И, будучи в сомнении, отправился вверх по Гангу к тхере Маха-Моггалипутта-Тиссе, чтобы получить ответ на этот вопрос. Тот тхера освободил просветленного монарха от совершенного им несознательного греха.

Царь Сири-Дхаммашока, в течение недели изучая учение неправоверных монахов и сравнивая его с учением правоверных, объявил в результате неправоверных монахов вне учения.

После этого стали проводить церемонию упосатхи. В буддийской сангхе широко распространилось чтение Катхаваттху[16], где были собраны изречения Благословенного. В Ашокараме 1000 монахов в течение девяти месяцев проводили Третий Собор. В то время царь Сири-Дхаммашока правил в городе Паталипутте, что в Маджхимадесе, в течение 18 лет.

В стране Марамме, в городе Сирикхетта, царь Рам-пом-ка правил в течение 12 лет. Этот Третий Собор был проведен при покровительстве Махамоггалипутта тхеры, который пришел из Брахмалоки от тех махатхер, которые присутствовали на Втором Соборе. Тогда махабрахман по имени Тисса (так как его появление было необходимо), оставив мир богов, переродился в чреве жены брахмана по имени Моггали. Поскольку царь Дхаммашока думал лишь о достижении славы и, принимая 60 000 неправоверных монахов, допустил смешение собрания

при проведении упосатхи и паварану, то правоверные монахи семь лет не проводили церемонии упосатхи. Тогда Маха-Моггалипутта-Тисса, Маджхантика, Махадевапамукха и другие махатхеры, поддерживая учение, провели Третий Буддийский Собор.

Как известно, царь Сири-Дхаммашока, который объявил неправоверных монахов вне учения, был покровителем истинного учения. Число учеников и последователей Маха-Моггалипутты, Маджхантики, Махадевапамукхи и 1000 других было неисчислимо.

Здесь, как и прежде, мы должны сказать, что это излагается в соответствии с Аттхакатхой.

Проведя Третий Собор, эти монахи достигли паринирваны. Здесь скажем:

Те тхеры, что обладали махиддхи, повторяющие учение,
Пришли под власть Смерти,
Как солнце, что скрывается в чреве туч.
И как они ушли, так и мы уйдем.
Кто из существ, подверженных закону смерти, минует это?
Поэтому мудрец
Должен умом всегда
Воспринимать
Вечность Нирваны.

Таково краткое изложение истории Третьего Буддийского Собора.

* * *

Раздел, повествующий об истории утверждения учения в девяти странах

Маха-Моггалипутта-Тисса подумал: «В каких странах следует распространить прекрасное учение Благословенного, Полностью Просветленного?» — и, окинув все страны оком, понял, что установление учения Победителя следует начинать с соседних стран. С этой целью он послал великих тхера в различные страны для утверждения учения Победителя, а именно: Махамахинду тхеру он послал на остров Сихала[1]: «Ты, придя на этот остров, установи там учение». Двух тхера Сону и Уттару он послал в страну Суваннабхуми; Махараккхиту — в страну Йонака; Йонакараккхиту — в страну Ванаваси; Дхаммараккхиту — в страну Апаранта; Маджхантику — в государство Касмира-Гандхару; Махаревату — в Махимсакамандалам; Махадхаммараккхиту — в Махараттам; Маджхиму — в страну Чина. Вместе с ними туда были посланы монахи, должным образом прошедшие церемению посвящения (упасампада). Те

великие учителя, придя каждый в свою страну, установили там учение. После этого во всех этих странах засияли желтые одеяния монахов, подобно тому, как встает на небе луна, освобожденная по истечении определенного срока повелителем тьмы Раху [2]. Там сразу же было распространено учение Победителя.

В одной из этих девяти стран, называвшейся Суваннабхуми, был город Судхамманагарам [3]. Откуда же мы это знаем?

Делаем ли мы вывод по дороге или по месту? Как мы делаем вывод по дороге?

Как говорят, расстояние до Суваннабхуми насчитывает 700 йоджана [4]. Если судно будет идти с попутным ветром, то оно достигнет ее за семь суток [дней и ночей]. Путь от острова Сихала до Суваннабхуми равен пути от Суваннабхуми до острова Сихала, в соответствии с тем, что говорится в Аттхакатхе: если туда отправиться, то корабль будет плыть в течение недели как бы по спине огромной толстой рыбины, лежащей по окружности. Поэтому говорят: от Судхаммапура до острова Сихала 700 йоджана. Когда дует попутный ветер, парусное судно преодолевает это расстояние за семь суток. Так делаем вывод по дороге.

Как мы делаем вывод по месту? Как известно, Суваннабхуми расположена на берегу океана. Корабли, принадлежащие различным странам и ведущие спокойную морскую торговлю, имеют там гавань. По преданию, принц Махаджанака отправился из Чампы на кораблях по делу в Суваннабхуми [5]. И сейчас еще Судхаммапура расположен недалеко от океана. Так делаем вывод по месту.

Другие же говорят, что Суваннабхуми называется Харибхуньджараттхам и что там много золота [6]. Другие же говорят, что это Сийамараттха [7]. Об этом всем следует помнить.

Говорят также, что Апаранта есть отдельное самостоятельное государство; другие же — что Апаранта есть Сунапаранта. Это тоже правильно. Почему? Аттхакатха называет Апаранту Сунапаранта. Эти два названия встречаются и в других священных текстах. Ачария, излагающие аттхакатху, рассказывали о том, что тхера Кондадхана из Сунапаранты получил должность раздатчика дощечек для записей и что он произносил название страны со звуком «су» — Сунапаранта. В комментариях на Дхаммападу и Ангуттару [8] это же государство называется без звука «су», просто Апаранта. Здесь звук «су», прибавляясь к слову, служит для образования синонима.

Старший сын царя Мадхату, призвав жителей четырех островов, повелел им заселять эти различные земли. Тогда место, населенное жителями северного острова, называлось государством Куру; место, населенное жителями восточного острова,— государством Видеха; место, населенное жителями западного острова,— государством Апаранта [9]. Тогда те, рожденные на западном острове, произносили название своей страны со звуком

«су». Как известно, это произношение в наше время было введено в употребление монахами Ваджипуттаками, которые произносили со звуком «су», чтобы украсить свою речь, или же из желания блеснуть своей риторикой.

Государство Йонака населено людьми йавана. Оно еще называется Джам-май [10].

Государство Ванаваси еще называется государством Сирикхеттанагарам. Некоторые говорят, что это не так. Но это неправильно. Сирикхеттанагарам и есть государство Ванаваси. Откуда же это известно? Наш государь получил древнее металлическое изображение Будды, которое было найдено частично погребенным в земле в зарослях близ Сирикхеттанагарам, еще во времена наших предков. На его основании видно древнее изображение и надпись, гласящая, что жители Ванаваси приветствуют Будду. Вот откуда это известно [11].

Касмирагандхара — это два государства: Касмира и Гандхара. Они существуют, будучи тесно связанными. Поэтому только один тхера Маджхантика и был послан в эти два государства. Существа, обитающие там, соединили в себе женское и мужское начало. По приказу одного правителя, желающего установить учение, они объединенными голосами произнесли Аттхакатху [12].

Страна Махимсакамандала называлась еще Андхакараттха, или же Йаккхапурараттха [13].

Страна Махараттха называлась Маханагара. Сейчас принято название Маханагарараттха. Ачария же называют это государство Сийамараттха.

Чинараттха связывается с находящимся в горах Химаванта государством Чина.

Так учение было установлено по отдельности в каждой из девяти стран.

Теперь следует с самого начала изложить преемственность учителей.

Упали тхера был непосредственным последователем Благословенного, Полностью Просветленного; его учеником был Дасака; его учеником был Сонака; его учениками были Сиггава и Чандаваджи. Учеником Сиггавы был Моггалипутта-Тисса. Эти пять великих учителей установили начальную преемственность ачариев в истории учения. Эта преемственность учителей и учеников не сможет прекратиться до конца жизни. Следует говорить лишь о преемственности ачариев и монахов, придерживающихся истинного учения, а не тех, кто придерживается ложного учения. О несчастье! Монахи, придерживающиеся ложного учения, представляют большую опасность, так как они извращают закон благородного Учителя мира, саманы, обладающего знанием. Дело поддержания учения — обязанность только тех, кто придерживается правильных взглядов, а не тех, кто извращает слово Учителя. Как говорили об этом древние:

«Махатхера, кто в будущем будет поддерживать учение?» Они, будучи так спрошены, трижды провозгласили: «Вглядываясь в будущее, мы видим, что только монахи, придерживающиеся правильных взглядов, будут поддерживать учение».

Как известно, в Маджхимадесе очень много монахов, придерживающихся неправильного учения.

Когда прошло более ста лет после Паринирваны Благословенного, монахи Ваджипуттаки, о которых говорилось ранее, изложили свое учение и, объединившись с теми неправоверными монахами, которые остались в стороне от тех, что проводили Первый Собор, собрали своих сторонников и, подобно великим учителям, проведшим Великий Собор, провели свой собор.

При этом возникла самостоятельная община. О! Вот дела, которые заслуживают смеха! Это все равно, как если бы на роге воспроизвести рык простых четвероногих, подумав, что, зарычав по-львиному, сам стану подобен льву. Так и те, не знающие слов истинного учения, были сражены тем подобием рыка. Отойдя понемногу от истинного учения, они образовали свою общину, которая не была ортодоксальной.

Презрев закон и дисциплину, жили по собственному желанию. Они же назывались махасамгитиками. В дальнейшем эта отколовшаяся община распалась еще на две: *гокулика* и *экавьякара*.

Впоследствии община гокулика распалась на две: бахуссутика и паннаттивада. Потом от тех двух откололась еще община четийавада. Из среды ортодоксальных монахов выделились общины махимсасака и ваджипуттака. Община ваджипуттака, в свою очередь, раскололась на четыре общины: дхаммуттарика, бхаддайаника, сханнагарика и саммити. В свою очередь, община махимсасака распалась на пять общин: саббаттхивада, дхаммагуттика, кассапийа, самкантика, суттавада.

В период, последующий по окончании Второго Собора, ортодоксальная община тхеравада в Маджхимадесе распалась на семнадцать неортодоксальных общин. Эти неправоверные общины, в свою очередь, прочно утвердили в учении непрерывающуюся последовательность учителей и учеников. Хотя они и не были истинными проводниками учения, они тем не менее создали свою преемственность учителей, число которых было неисчислимо. Можно сравнить: как журавль в стае золотых хамса, как гавайо в стаде быков, как поддельная жемчужина в груде золота.

Как написано в комментариях, начиная с Махакассапы, существует непрерываемая преемственность великих учителей Упали, Дасака и др.

Начиная с произнесения Винаи тхерой Упали, когда были закреплены правила парисуддхи, так и с Моггалипутта-Тиссы

и до последующих учителей правила парисуддхи были им известны.

Если на поверхности потока идет дождь, то можно заключить, что в самом потоке вода прибывает. Поскольку Моггалипутта-Тисса санкционировал правила парисуддхи среди учителей, постольку мы можем заключить, что еще ранее они были санкционированы тхерой Упали.

Если мы видим на поверхности дым, то можем заключить, что должен быть огонь. Следует знать, что это одно из правил логического доказательства. Поэтому следует знать, что, если в начале установления правильного поведения стоит тхера Упали, а в конце — Моггалипутта-Тисса, то в середине стоят Дасака, Сона, Сиггава.

Если на камне с ближней и с дальней сторон виден след оленя, то можно заключить, что это след оленя, хотя мы оленя и не видим.

Следуя трем правилам логического доказательства, последователи общины тхеравады правильно и мудро излагают дхамму. Это известно из Париваракkхандхаки и Самантапасадики, записанных на пальмовых листьях. Учителя, начиная с Махинды, Иттйи и прочих, последовательно, от одного к другому, устно передавали необходимость следования этим принципам.

Этим заканчивается Первый раздел Сасанавамсы, называющийся: Повествование об истории учения в девяти странах.

* * *

Раздел, повествующий об истории утверждения учения на острове Сихала

Теперь мы можем приступить к изложению истории утверждения учения на острове Сихала; и вот что мы будем рассказывать. Остров Сихала можно сравнить с внутренностью чейтьи великого Архата[1], основателя учения. Говорят, что Полностью Просветленный трижды в течение своей жизни посещал остров Сихала. Первый раз он пришел один усмирить демонов-яккханов. После этого он сказал: «После моей паринирваны на острове Сихала будет распространено мое учение». Оказывая покровительство острову, трижды побывал там.

Во второй раз он пришел и усмирил семью царя Нага, его дядю и племянника. В третий раз он пришел вместе с 500 монахами и, проживая в Махачейтье, Тхипарамачейтье, Махабоддхе и других местах, достиг состояния ниродха[2].

Тогда же учение прочно утвердилось там. После этого, когда прошло 235 лет эры Победителя, Махамахинда, посланный Махамоггалипутта-Тиссой, вместе с Иттийей, Уттийей, Самбалой, Бхаддасалой отправился на остров Сихала во второй

месяц каттика[3]. Тхера Сона и Уттара в это же время также отправились туда, где им надлежало утверждать учение [также и другие].

Махамахинда тхера, переждав семь месяцев, в день полнолуния месяца джеттха[4] на 236 год эры Победителя отправился на остров Сихала. Другие тхера в 235 году отправились соответственно в восемь разных мест утверждать там учение, а на остров Сихала миссия отправилась в 236 году.

Почему Махамахинда прождал семь месяцев, прежде чем прибыть на остров Сихала? Правивший тогда на острове царь Мутасива был стар и слаб, и учение не имело бы поддержки. Когда же его сын, молодой принц Деванампийа-Тисса, станет царем, тогда учению будет оказана поддержка. Именно поэтому, в ожидании момента вступления на престол Деванампийа-Тиссы, Махинда проживал в Ведассаканагаре вместе с матерью и другими родственниками в течение семи месяцев. В 236 году эры Победителя Махамахинда прибыл на остров Сихала.

Тхера Махинда вместе с тхерой Иттийей и другими, племянником Сумана и мирянином-послушником Бхандукой в полнолуние месяца джеттха 236 года поднялись в небо подобно золотой хамсе[5], а в конце месяца джеттха по воздуху прибыли в Анурадхапуру и опустилась на гору Массака, что на восточной стороне Анурадхапуры[6].

В день полнолуния месяца джеттха, когда луна находится в муланаккхаттам[7], для жителей острова Ланка был устроен праздник. Вот как об этом говорится в комментарии на Винаю под названием Сараттхадипани: «Полнолуние месяца джеттха может приходиться либо на джеттханаккхаттам, либо на муланаккхаттам. Царские министры повелели провести праздник полнолуния».

Царь Деванампийа-Тисса повелел своим министрам устроить праздник полнолуния и, призвав 40 000 своих приближенных, вышел из города и отправился на оленью охоту на гору Массаку. Тогда один дэва, обитающий на горе, приняв образ оленя, начал завлекать царя к тому месту, где сидели прибывшие тхера. Махинда, увидев приближающегося царя, подумал: «Пусть он сначала увидит только меня, а других не видит». Сделав своих спутников невидимыми и оставшись один, он сказал: «Подойди сюда, Тисса!» Услышав это обращение, царь подумал: «Все люди, рожденные на этом острове, называют меня Тиссой, я же не знаю, каким именем назвать их. Этот же бритый, одетый в желтые одеяния, назвал меня по имени. Кто же это: человек или не-человек?»

Тхера сказал: Мы — аскеты, о махараджа.

Ученики царя Дхаммы,
Из сострадания к тебе
Пришли сюда с Джамбудипы[8].

К этому времени Деванампийа-Тисса уже был царем. В день полной луны месяца весакха, т. е. месяц тому назад, он был помазан на царство посланниками царя Ашоки. Услышав слова тхеры, он, припомнив послание истинного закона царя Ашоки, содержащее краткое изложение основ учения Трех Драгоценностей[9], спросил этого тхеру: «Когда мы услышали слова: „Мы, о махараджа, последователи царя Дхаммы", — действительно ли это значит, что ты последователь Победителя?» Тогда он, сложив оружие, сел рядом и начал приятную беседу.

Сложив оружие, сел рядом,
Царь, преисполненный сочувствия.

Во время их беседы все 40 000 пришедших с ним поместились рядом.

Тогда тхера сделал видимыми своих шесть спутников. Когда царь их увидел, он спросил: «А эти когда пришли?»

— Вместе со мной, о махараджа.

— Есть ли на Джамбудипе другие такие же аскеты?

— Сейчас, о махараджа, Джамбудипа сверкает желтыми одеяниями; мудрецы и аскеты совершают там религиозную практику. Много последователей Просветленного, сведущих в трех видьях, в ком уничтожены страсти, архаты, искушенные в иддхи и четопарийа.[10]

— Бханте, каким путем вы пришли?

— Мы пришли, о махараджа, не по воде и не по земле.

Раджа понял, что они пришли по воздуху.

Махинда задал царю вопрос по поводу растущего рядом дерева манго, чтобы проверить, действительно ли царь преисполнен мудрости.

— Как называется это дерево, о махараджа?

— Оно называется дерево манго, бханте.

— А помимо этого дерева манго, есть ли еще другие деревья манго, о махараджа?

— Есть еще много других деревьев манго, бханте.

— Хорошо сказано, о махараджа! Ты действительно преисполнен мудрости. Есть ли у тебя родственники, о махараджа?

— У меня их много, бханте.

— Помимо этих родственников, есть ли еще кто-либо, о махараджа?

— Других людей больше, чем моих родственников, бханте.

— А теперь скажи мне, помимо этих родственников и прочих людей, есть ли еще кто-нибудь, о махараджа?

— Еще есть я, бханте.

— Хорошо сказано, о махараджа, ибо ты не есть ни родственник, ни неродственник.

Тогда тхера, чтобы мудрый царь смог постичь сущность учения дхаммы, произнес для него одну из сутр Учителя.

По окончании проповеди царь вместе с 40 000 приближенных утвердился в понимании трех источников спасения.

Дальнейшее повествование будем излагать в соответствии с тем, как это изложено в Самантапасадике.

С момента прибытия Махамахинды, покровителя учения, на остров Сихала там утвердилась непрерываемая преемственность учителей и учеников. Какова же эта преемственность? Учеником Махинды был Ариттха, его учеником был Тассадатта, его учеником — Каласумана, его учеником — Дигха, его учеником — Дигхасумана, его учеником — Каласумана, его учеником — Нага, его учеником — Буддхараккхита, его учеником — Тисса, его учеником — Ревата, его учеником — Сумана, его учеником — Чуланага, его учеником — Дхаммапалита, его учеником — Кхема, его учеником — Упатисса, его учеником — Пхусадева, его учеником — Сумана, его учеником — Махападума, его учеником — Махасива, его учеником — Упала, его учеником — Маханага, его учеником — Абхайа, его учеником — Тисса, его учеником — Сумана, его учеником — Чулабхайа, его учеником — Тисса, его учеником — Чуладева, его учеником — Сива. Эта преемственность учителей была записана, как известно, на пальмовых листьях на Четвертом Соборе[11].

Вот как об этом говорится в Аттхакатхе: «До тех пор, пока будет существовать жизнь, преемственность учеников осуществляется через преемственность учителей».

До тех пор, пока существует жизнь, как сказано в Аттхакатхе, пока есть преемственность учителей, будет и преемственность учеников. В учении те называются сведущими в Винае, кто наделен тремя отличительными чертами. Три отличительных признака должны характеризовать тех, кто сведущ в Винае.

Какие три? Следует понимать изложенное в сутрах. В соответствии с тем, что изложено в сутрах, следует уметь правильно определять и устанавливать малые признаки — это есть первая отличительная черта.

Последовательность в выполнении предписаний Винаи — это есть вторая. Твердо усвоивший, что есть преемственность ачариев — это есть третья.

Действительно, тот, кто усвоил преемственность ачариев, тот прочно утвердился в понимании преемственности учителей и учеников. Глубокое целенаправленное внимание, даже при отклонении сознания, подобно зажженному светильнику.

Ваш ачария обучался у такого-то ачария, а тот у такого-то, установив всю последовательность учителей Тхеравады, мы установим, что тхера Упали обучался у самого Полностью Просветленного. Установив, что Упали обучался у самого Полностью Просветленного, а Дасака был учеником Упали; Сонака был учеником Дасаки; Сиггава был учеником Сонаки, а Моггалипутта-Тисса был учеником Сигавы и Чандаваджи, ищущий истины проникается важностью непрерываемой преемственности

учителей школы Тхеравады и сам достигает положения учителя. Само обучение есть изучение преемственности учителей. Если же преемственность окажется нарушенной, то лишь через два-три поколения прилежного обучения, переходя от учителя к учителю, можно ее восстановить вновь. Таким образом, разговаривая и расспрашивая учителя или его учителя, даже самый отсталый по способностям ученик сможет справиться со священными текстами и обрести знание. При жизни Благословенного, пока священные тексты передавались изустно, эта преемственность осуществлялась при непосредственном контакте учителя и ученика. И хотя Трипитака уже была полностью составлена, она еще не была записана на пальмовых листьях.

Так говорится о том, что великие учителя, совершив это трудное дело, поддержали учение.

Рассказывают, что в то время, как острову Сихала угрожал Чандалатисса, не было дождя и возникла угроза голода. Тогда Сакка, царь богов, придя к монахам, сказал им: «Вы, бханте, не сможете изучать здесь Трипитаку. Поэтому снарядите корабль и отправляйтесь на Джамбудипу. Я окажу вам поддержку, если во время плавания корабль не сможет избежать опасности при встрече с бревнами и водорослями».

Тогда 60 монахов, выйдя на берег океана, так сказали: «Мы не пойдем на Джамбудипу, а, обитая здесь на острове, будем повторять Трипитаку». После этого они покинули гавань и пошли в область Малайаджанападу, что на острове Сихала и, питаясь кореньями и плодами, повторяли Трипитаку. Подавленные голодом, будучи не в состоянии даже собирать коренья и плоды, закопались по грудь в песок, повернулись лицом друг к другу, не произнося ни слова, про себя повторяли Трипитаку. Так они сохраняли священные тексты и комментарии в течение 12 лет.

Когда по прошествии 12 лет опасность голода миновала, из Джамбудипы вернулись 700 монахов и отправились в монастырь Мандаларама, что в области Раманаджанападе на острове Сихала.

В тот же монастырь пришли и те 60 монахов, что не покидали острова. Оказалось, что они все в полном согласии друг с другом могли повторить Трипитаку. Это было подобно тому, как сливаются вместе воды Ганги и Джамны. Так великие тхера прошлого, изустно повторяя священнные тексты и комментарии, поддерживали трудное дело сохранения учения.

Это очень трудно — повторять священные тексты устно, не отклоняясь ни на одну паду[12]. Как говорят предания, был на острове Сихала тхера по имени Тисса, сын богатых родителей из рода Пуннабхасука, который, желая изучать слова Благословенного, пришел на Джамбудипу и стал учеником у Йонака-Дхаммараккхиты. Закончив обучение, он, придя в гавань,

чтобы сесть на корабль и отплыть на остров, обнаружил, что сомневается в одной паде, и тогда он совершил обратное путешествие в сто йоджана. По дороге он отвечал на вопросы одного богатого купца. Тот, будучи очень доволен его ответами, дал ему одеяло стоимостью в 100 000 монет. Тисса принес это одеяло своему наставнику. Тхера разрезал одеяло бритвой и сделал круг на то место, на котором сидел. Тисса спросил его: «Почему ты это сделал, бханте?» — «В назидание будущим поколениям». Это так следует понимать: размышляя над нашими деяниями, наши последователи в будущем будут судить о нас по тому, как мы относились к выполнению религиозного долга. Тисса, разрешив свои сомнения в обществе своего наставника, отправился к себе на остров Сихала.

Следует помнить, как это трудно — совершать религиозную практику, не отступая ни на паду.

Действительно очень трудно поддерживать полученные знания в соответствии с тем, как они изложены в текстах, чтобы получить впоследствии плоды своего обучения и чтобы они не были спутанными для того, кто учит их наизусть. Как рассказывают, во время большой опасности на острове Сихала одному монаху захотелось стать знатоком Маханидессы [13]. Наставник Аттхачатуникайа-Тиссы, тхера по имени Махатипитака, сказал тхере Махараккхите: «Авусо, Махараккхита, изучай Маханидессу в обществе такого-то тхеры». — «Говорят, что он грешник, бханте. Я не буду обучаться в его обществе». — «Изучай, авусо, я сяду рядом с тобой». — «Хорошо, бханте, вместе с тобой буду». Так они день и ночь без перерыва учили наизусть. В последний день Махараккита тхера, увидев под ложем женщину, сказал: «Бханте, я и раньше слышал, что этот монах грешник, но если бы я знал, что он скрывал здесь женщину, я не стал бы изучать закон в таком обществе». Но как много монахов изучают Маханидессу в еще более скверном обществе.

Действительно, очень трудно поддерживать полученные знания в соответствии с тем, как они изложены в текстах, чтобы получить впоследствии плоды своего обучения и чтобы они не были спутанными для того, кто учит их наизусть.

Как уже здесь говорилось, еще при жизни Благословенного, начиная с того времени и в продолжение длительного периода, великие учителя прошлого передавали друг другу из уст в уста священные тексты. Да, великие учителя древности способны были изучать изустно закон с тем, чтобы расширять самадхи и сатипани [14].

Число великих тхера, знающих наизусть священные тексты и передавших их изустно, было 495, в соответствии со сведениями, содержащимися в Махавамсе и Сараттхасамгахе [15]. По прошествии 450 лет с момента паринирваны на острове Тамбапани правил царь по имени Ваттагамани, сын восьмого царя по имени Саддхатисса [16]. Через шесть лет своего правления он

обнаружил, что, передавая изустно тексты, махатхера не смогут сохранять сатипани и самадхи на должном уровне. Обсудив эту проблему с великими учителями, о которых речь шла выше и отобрав 500 учителей, царь Ваттагамани собрал их в монастыре Ашокалене, что в области Малайаджанападе на острове Тамбапани, и они записали на пальмовых листьях все священные тексты вместе с комментариями. Как известно, это событие стало называться Четвертым Собором, считая все ранее проходившие.

Об этом говорится в комментарии на Винаю, который называется Сараттхадипани.

Запись текстов была подобна Четвертому Собору.

Когда на острове Сихала правил царь Ваттагамани, в государстве Марамме в городе Сирикхеттанагаре правил царь по имени Куккутасисараджа [17].

В послании сингальских монахов, которое было прислано в правление царя, основателя Амарапуры, было сказано, что запись текста была осуществлена в 433 году.

Вот как это там сказано:

«В течение 433 года это было сделано».

Итак, с тех пор на острове Сихала учение поддерживалось при помощи письменности.

После этого монахи, обитающие на Джамбудипе и на острове Сихала, разделились на отдельные общины, подобно тому как разделяются воды Ганги и Ямуны, вытекая из озера Аноттата [18].

Ранее мы говорили, как возникли различные общины на Джамбудипе, теперь расскажем, как возникли общины на острове Сихала.

Как же? Когда прошло 118 лет с момента установления учения на острове Сихала, в монастыре Абхайагири, основанном царем Ваттагамани, были внесены изменения в прочтение Париваракхандхи [19]. Монахи, живущие в монастыре Махавихара, которых было значительно больше, не захотели присоединяться к монахам из Абхайагири. Так возникла самостоятельная община в монастыре Абхайагири.

Монахи, обитающие в монастыре Абхайагири, стали называться общиной Дхаммаручи.

Когда с момента отделения общины Абхайагири прошло 342 года, в правление царя Махасены, построившего монастырь Джетавана, монахи, обитающие в этом монастыре, со своей стороны, установили изменения в прочтении Вибханги [20]. И они отделились от монахов, обитающих в монастыре Абхайагири, и стали называться общиной Сагалийа.

Когда прошел 301 год со времени отделения монахов из Джетаваны, монахи, обитающие в Курунде и Коламбе, покровительствуемые племянником царя по имени Датхапатим, со своей стороны, установили изменения в прочтении Вибханги и

Паривары. Обсудив достоинства обеих общин, о которых говорилось ранее, и, найдя практику монахов из монастыря Махавихары более достойной, сблизились с ними и образовали одну общину.

Итак, на острове Сихала вместе с первоначальной общиной Махавихары, созданной Махиндой, было четыре общины. Из них только община из монастыря Махавихара была ортодоксальной; другие же были неортодоксальными. Что же касается тех неортодоксальных общин, то они, отказавшись от правильного поведения, избрали для себя более легкий путь неправильного поведения. Так и ходили по острову Сихала монахи этих трех неортодоксальных общин, проповедуя отказ от соблюдения сиккхапады и паримандаласупатичханы[21]. С тех пор, как говорят, можно было видеть в общине монахов, одетых, как того каждый хотел.

По прошествии 1527 лет с момента раздела общины царь Сирисамгхабоддхи, будучи поклонником общины Махавихары, поддерживал учение Победителя, преследуя те три неортодоксальные общины.[22]

В это же время в нашем государстве Марамме, в городе Аримадане, правил могущественный царь по имени Ануруддха, который был современником царя Сирисамгхабоддхи.[23] После того как на острове Сихала стал править царь Вохаратисса[24], он, обсудив положение с министром Капилой, стал оказывать покровительство монахам из монастыря Махавихара, поддерживая учение Победителя.

Начиная с правления царя по имени Готхабхайа, монахи, обитавшие в монастыре Абхайагири, удалились на другой берег океана, а монахи из Махавихары распространяли и поддерживали на острове истинное учение. Но в правление сына царя Готхабхайи по имени Махасены, некий монах по имени Самгхамитта, принадлежавший к общине Абхайагири, будучи приближенным наставником царя, начал обсуждать с ним возможности уничтожения монастыря Махавихары, являющегося местом обитания монахов, последователей Махамахинды[25].

Тогда в течение девяти лет в монастыре Махавихаре не было монахов.

О горе! Опустело обиталище великих тхера, наделенных сверхъестественными силами; они были изгнаны неправоверными монахами; обитель золотой хамсы стала похожа на обитель вóронов.

Один монах, по имени Тисса, принадлежавший к общине Джетавана, посоветовавшись с царем Махасеной, попытался разрушить границы монастыря Махавихары. Но эта неуклюжая попытка разрушить границы монастыря Махавихары не имела успеха.

Поистине достойны удивления дурные поступки!

Эта попытка разрушения границ Махавихары похожа на то, как если бы обезьяна разорвала драгоценные ткани Бенареса.

Так же и дурной человек, который разбивает нечто, когда представляется возможность это сделать, недалек от этой обезьяны.

Вот как сказал об этом Благословенный:

Как и тот, кто придерживается ложных речей,
С остервенением разрушает
Прелесть целостного учения!
Это достойно удивления!

Как далек тот,
Кто понуждает к разрушению,
Как от земли, так и от высшего мира Арупа.[26]
Кто постигнет причину этого?

Так из-за того, что неортодоксальные общины были сильнее, ортодоксальная пришла в упадок. Это подобно тому, как золотые хамсы не могут сосуществовать с орлами-стервятниками. Только из-за силы неортодоксальных общин ортодоксальная пришла в упадок. Как золотая антилопа прячется в темноте леса, чтобы найти пастбище, так и для последователей истинной дхаммы нельзя было находиться в лучах солнца.

Когда прошло 1472 года с момента утверждения учения на острове Сихала, или 1708 лет с момента паринирваны Полностью Просветленного, там правил царь по имени Махараджа. Этот царь жил в Удумбарагири. Монахи во главе с Кассапой, живущие в монастыре Махавихаре, склонили того царя к очищению учения от ереси. Подобно тому как царский казначей очищает царскую казну, так и община Махавихары очистилась, освободившись от преследований.

В нашем государстве Марамме, в городе Аримадане, современником царя Махараджи был могущественный царь Нарапати-чанння-суна.[27]

Тогда монахи, обитавшие в Махавихаре, покровительствуемые царями, начиная с Виджайабаху и до Париккамабаху, практиковали истинное учение. После изгнания всех монахов, придерживавшихся ложных учений, осталась только одна община Махавихары. Это подобно тому, как остается луна, освобожденная из-за туч, покрывавших небо.

Цари Сирисамгхабодхи, Вохарика-Тисса, Готхабхайа, очистив учение, провозгласили все неортодоксальные общины практикующими ложное учение.

Когда правили великие цари Сирисамгхабодхи, Махараджа, Виджайабаху, Параккамабаху, учение было очищено от всего ложного. Тогда, когда ложное учение больше не смогло поднять головы, засияло солнце истинного учения. Через большой

промежуток времени вновь возникла опасность распространения ложных учений, тогда в правление Махавиджайабаху прибывшие из Раманнядесы многочисленные монахи утвердили на острове истинное учение, так как на Ланке не было достаточного состава сангхи.[28] Потом еще монахи, прибывшие из Раккханагарапуры во время правления Вималадхаммасурийа, утвердили на Ланке учение.[29] После прибытия на Ланку монахов из Раккханга сангха укрепилась, а учение засияло.

В правление царя Киттисирираджасиха на Ланку прибыли монахи из Сийама.

Таков рассказ о периодах отступления истинного учения на Ланке.

На 890 год учения Победителя, в правление могущественного царя Буддхадасы, некий монах, проживавший на Ланке и глубоко сведущий в дхамме, подготовил и перевел на сингальский язык Винаю, Абхидхамму и Суттанту; рассказ об этом мы находим в Чуллавамсе.[30]

В это время восемьдесят сыновей царя Буддхадасы выразили желание стать послушниками.

Из этих сыновей, наставником которых был тхера Сарипутта, один принц по имени Упатисса, после того как его отец отправился в мир богов, правил Ланкой в течение сорока двух лет. После его смерти его младший брат, принц Маханама, был правителем Ланки двадцать два года. На 933 год эры Победителя, когда на острове уже сменилось 66 царей, в правление Маханамы на Ланку прибыл монах по имени Буддхагхоша. Он перевел с сингальского языка на язык магадхи Трипитаку вместе с комментариями.[31] В это время в нашем государстве Марамме в городе Сирипачайа правил могущественный современник Маханамы царь Са-на-ла-нах-кро-нах. В Паританидане же говорится, что правил царь Бру-мам-ти.[32]

Однако сейчас мы обратим свое внимание не на это.

На девятый год царствования 62 царя Ланки по имени Киттисиримегха, в 830 году эры Победителя, зять царя Калинги Кухасивы по имени Дантакумара вместе с дочерью царя по имени Хемамала, взяв священный зуб Будды, пересек на корабле море и прибыл на остров Сихала.[33] Когда прошло 830 лет эры Победителя, царь Джеттхатисса правил 9 лет, Буддхадаса — 19, Упатисса — 42, Маханама — 22, что вместе составляет 932 года учения. В это время, за два года до конца царствования Маханамы, в 930 году учения на Ланку прибыл тхера по имени Буддхагхоша.

В послании, присланном монахами Ланки во время правления царя, основателя Амарапуры, говорилось, что это событие произошло в 956 году.

Здесь следует кратко изложить, кто же такой был Буддхагхоша. Как это следует изложить?

Для того чтобы мог появиться человек, способный перевести Трипитаку вместе с комментарием с сингальского языка на язык Магадхи, великие учителя отправились на небеса и вместе с великим Саккой, царем Богов, стали просить небожителя Гхосу покинуть обитель Таватимсу и переродиться в мире людей в чреве Кеси, жены брахмана Кеса из деревни Гхосагамы, что недалеко от дерева бодхи.[34] Поскольку он родился в то время, когда брахманы потчевали друг друга, говоря: «Кушайте, бхонто! Пейте, бхонто!» — то ему дали имя Гхоса. Когда ему исполнилось семь лет, он уже был сведущ в трех Ведах. Разговаривая с одним архатом о Ведах, спросил его, каким образом сумел он достигнуть столь глубокого проникновения в сущность понятий; тот объяснил ему, что есть более высокое знание, нежели то, что содержится в Ведах, — это учение Будды, в котором есть объяснение, что есть благородная истина, а что — ложное знание. Когда он это услышал, то возымел желание приобщиться к этому учению. Приняв посвящение у этого архата и повторяя изо дня в день священные тексты, он уже через месяц стал знатоком этих текстов.

После этого, уединившись, он стал думать: «Кто из нас, я или мой наставник, достиг совершенства в изучении священных текстов, произнесенных Буддой?» Наставник, узнав об этом, сделал ему внушение. Это внушение его очень огорчило, и он попросил прощения. Наставник сказал ему: «Прошу тебя, авусо, отправляйся на остров Сихала и переведи священные тексты вместе с комментариями с сингальского языка на язык Магадхи. Когда ты это сделаешь, я тебя прощу». Буддхагхоша, отойдя от неправильных речей отца, приняв наставления учителя, сел на корабль и отправился на остров Сихала переводить священные тексты вместе с комментариями.

На третий день путешествия, среди океана, по воле богов, встретились два тхера. Тхера Буддхадатта, следующий на корабле с острова Сихала, спросил Буддхагхошу о причине его поездки на остров и, узнав ее, Буддхадатта сказал ему: «Я, авусо, тоже хотел изложить сказанное Победителем и перевести тексты Трипитаки и комментариев, но не смог этого сделать. Прошу тебя, напиши комментарий на Трипитаку», — сказав это, он передал Буддхагхоше плод миробалана, поднесенный самим царем богов Саккой, и заостренный железный стержень для письма. Поговорив друг с другом, эти два тхера разошлись, каждый на своем корабле в разные стороны.[35]

Буддхагхоша, прибыв на остров Сихала, сначала встретился с тхерой Самгхапалой и сказал ему: «Я прибыл на остров, чтобы перевести на язык Магадхи Трипитаку вместе с комментариями», — так он объяснил причину своего прибытия. Что же касается собрания монахов, то оно решило сначала убедиться в том, что прибывший действительно способен совершить задуманное. Поэтому для начала они предложили ему

написать комментарий на гатху: «Тот, кто укреплен в принципах».[36] Если он справится, тогда ему дадут Трипитаку вместе с комментариями.

Начиная с вечера того же дня, взяв эти гатхи за основу, он написал комментарий, известный под названием Висуддхимагга. Когда он его завершил, царь богов, чтобы проверить его знания, сделал эти книги невидимыми. И вновь тхера их воссоздал. Три раза царь богов делал тексты невидимыми. Три раза Буддхагхоша писал их заново. После третьего раза царь богов представил все три варианта: они не отличались один от другого ни на одну паду. Самгхапала, возрадовавшись этому, представил ему все тексты Трипитаки вместе с комментариями. Так по просьбе Самгхапалы была завершена Висуддхимагга.

Так по просьбе Самгхапалы появились комментарии Буддхагхоши.

Это было кратким изложением Буддхагхошупатти.

А вот как это изложено в Чулавамсе. Тхера Буддхагхоша родился в брахманской семье недалеко от дерева махабодхи и был рано искусен в трех Ведах. Он был известен как знаток Вед. Возымев желание помериться силами с другими в изложении содержания Вед, бродил он по Джамбудипе. Поселившись в одном монастыре, жил в нем как гость. В этом же монастыре жил тхера по имени Ревата. Разговаривая с этим тхерой, он, молодой брамин, совершенно запутался в Ведах и стал задавать вопросы тхере Ревате. Тхера Ревата, будучи спрошен, дал ему разъяснения. Что же до того юноши, то он не мог объяснить того, что у него спрашивали. Тогда юноша спросил: «Чье это манто, о бханте?» — «Это манто Будды»,— получив такой ответ, он пожелал познакомиться с учением и, получив посвящение у тхеры Реваты, стал изучать Трипитаку.

Очень скоро он стал сведущ во всех трех Питаках и стал известен под именем Буддхагхоши, так как он был тем, кто имеет голос Будды. Проживая рядом с благородным Реватой, Буддхагхоша написал два трактата, называющиеся Нянодайа и Аттхасалини.[37] После этого он решил предпринять составление комментария к священным текстам.

Тогда его ачария так сказал: «Авусо, на Джамбудипе есть только сами тексты, а комментарии отсутствуют. Поэтому слово Учителя стали толковать по-разному. Но на острове Сихала сохранились комментарии, привезенные туда Махамахиндой. Их читали и составляли на трех Соборах тхера Сарипутта и другие. Отправляйся туда и переведи комментарии на язык Магадхи».

Буддхагхоша поехал на остров Сихала и вошел в монастырь Махавихара в Анурадхапуре. Там он услышал из уст тхеры Самгхапалы Аттхакатху школы Тхеравады на языке сингалов. Он заявил, что хотел бы написать комментарий на Трипитаку. Сингальские монахи, чтобы убедиться в его способностях, сначала предложили ему две гатхи как тему для комментария. Взяв текст Питак и Аттхакатху и сократив их, Буддхагхоша написал Висуддхимаггу.

После того как он прочел свое сочинение перед собранием монахов, великий Сакка сделал книгу невидимой, и Буддхагхоша трижды писал ее заново. Примиренный Самгхапала передал ему все тексты и комментарии.

В других книгах есть расхождения с тем, что написано в Буддхагхошуппати.

Так Буддхагхоша, прибыв на остров Сихала, перевел Трипитаку вместе с комментариями, составил комментарий на нее и тем самым сделал невозможным неправильное толкование священных текстов. Записав Трипитаку вместе с комментариями, Буддхагхоша вернулся на Джамбудипу.

После того как был составлен адекватный перевод Трипитаки на язык пали, на острове Сихала была восстановлена преемственность учителей и учеников, и учение Победителя засияло, как солнце в полдень. Остров Ланка сиял бесчисленным числом сотапанна-анагама-архатов.[38] Подобно тому, как лепестки лотосов, слетающих с дерева Индры на небесах Таватимса, что на три йоджаны распространяется во все стороны, покрывают огромный пруд, так в многочисленных местах, на больших и малых дорогах, в тавернах, в домах, у ворот, на пристанях, в лесу, на горах, в пещерах, в городах, в монастырях и селах не осталось никого, кто бы не получил плодов пути.[39] Те, кто собирал подаяния в этой стране, в короткое время получили плоды пути. Среди большого числа людей, достигших плода пути, можно было пальцем указывать: этот путтхуджана, этот путтхуджана, этот путтхуджана.[40] В одно время на острове Сихала не было ни одного монаха, который не был бы обращенным.

В комментарии на Вибхангу об этом говорится: «Одно время не было ни одного монаха, который был бы путтхуджана».[41]

Как говорят, те, кто обладает высшим знанием и сверхъестественными силами, не могут овладеть солнечным светом, так как он пребывает в непрерывном движении; женщины, размалывающие зерно, не имеют возможности получить зерно для размалывания.

Саманера Сумана принес из обители богов на остров Сихала правую ключицу Благословенного. Для того чтобы показать чудеса, которые с ее помощью можно производить, он покрыл весь остров Ланку водой толщиной в три йоджаны. Вершины деревьев, торчащие из воды, были подобны священной чейтьи Благословенного. И корабли, плывущие по океану, видя только вершины пальм, торчащие из воды, приветствовали весь остров Ланку.[42]

В присутствии Махамахинды тхеры 500 монахов вместе с тхерой Ариттхой действительно впервые изучали Винаю. Благодаря этому на острове Ланка было утверждено учение Победителя, и он получил название Божественного Острова. Трипитака вместе с комментариями распространилась по всему острову благодаря рукописям на пальмовых листьях. Когда же всему острову угрожал голод, в правление царя Чоранага, монахи, хранящие Трипитаку вместе с комментариями, бежали на Джамбудипу.

Те же монахи, которые остались на острове, несмотря на угрозу голода, подтянув животы, набив желудки песком, повторяли наизусть Трипитаку вместе с комментариями.

В правление царя Кутаканнатиссы опасность голода миновала и монахи вернулись с Джамбудипы. Вместе с монахами, не покидавшими остров Сихала, собрались в монастыре Махавихаре и без противоречий установили текст Трипитаки вместе с комментариями. Так был установлен текст Трипитаки вместе с комментариями. После того как учение было укреплено на Ланке, оно поддерживалось там в полном великолепии.

После того как Буддхагхоша перевел на язык Магадхи Аттхакатху, им были созданы многочисленные комментарии и субкомментарии — блестящее собрание сочинений. И учение после этого стало ясным, подобно тому, как ясно видны на небе солнце и луна.

Тогда Буддхадатта тхера написал комментарий на Буддхавамсу; Дхаммапала тхера написал комментарий на Итивуттодану, Чарийапитану, Тхера и Тхери гатхи, Виманаваттху, Петаваттху и Нетти. Этот ачарийа Дхаммапала, как говорят, родился недалеко от острова Сихала в местечке Падара в государстве Дамила и обучался на острове Сихала.[43]

Тхера по имени Маханама написал комментарий на Патисамбхидамаггу, а тхера по имени Упасена написал комментарий на Маханиддесу.

Тхера Ананда написал комментарий на Абхидхамму; как известно, первым комментарием была Мулатика.[44]

Ачарийа Дхаммапала написал комментарии на Висуддхиманну, на Дигханикаю, Маджхиманикаю, Самютаникаю.

Сарипутта тхера по просьбе царя Параккамабаху написал комментарий под названием Сараттхадипани на Винаю и комментарий на Ангуттараникаю.

Кассапа тхера, проживающий в государстве Дамила, написал комментарий под названием Виматвинодани на Винаю.

Ачарийа Дхаммапала написал Анутику. Говорят, что Анутика есть объяснение того, что понятно и что непонятно в Мулатике.

Другие учителя написали Мадхудипани и Чулатику на Висуддхимаггу. Говорят, что в Мадхудипане излагается то, что содержится в Мулатике, и ясно объясняется то, что недосказано в последней.

Кассапа тхера создал литературное сочинение под названием Мохавиччхадани.

Буддхадатта тхера создал Абхиддхаммаватару, Рупавибхангу, Винайавиниччхайю.

Тхера Сарипута написал Винайасамгаху. Дхаммасири тхера написал Кхуддасиккху; Ануруддха тхера написал Параматтхавиниччхайю, Намарупапариччхеду, Абхиддхамматтхасамгаху; Дхаммапала тхера написал Саччасаккхепу, а Кхема тхера написал сочинение под названием Кхема — вот краткое и ясное изложение наиболее известных литературных сочинений.

Монахини, живущие на острове Сихала, написали Чулагантхи, Маджхимагантхи и Махагантхи, где объяснялось не каждое отдельное слово, а лишь те места, где были пропуски.

Махамоггалана тхера написал Абхидханападипику; Чулабуддха тхера написал Аттханьякхьяну, а тхера Самгхаракккхита написал Вуттодайю, Самбандхачинтану, Субодхаламкару.

Моггалана тхера написал Вьякарану. Монахи, обитающие на острове, составили хроники Махавамсу, Дипавамсу, Чулавамсу, Тхупавамсу, Бодхивамсу, Дхатувамсу. Тхера Дхаммакитти написал Датхадхатувамсу.

Как говорят, такова была жемчужная нить литературных сочинений на острове Сихала.

Так, начиная с Буддхагхоши, благородные учителя, в соответствии со своими способностями, поддерживали учение, изложенное в текстах, подобно тому, как многочисленные корни, ветви и стволы дерева маханигродха поддерживают его жизнь. Так все эти учителя, будучи непоколебимы в учении, устояли в течение длительного времени.

Так на острове Сихала было установлено учение, после того как тексты были записаны на пальмовых листьях.

Так те махатхера, которые с помощью сатти и бала[45] создали Аттхакатху, пришли в обитель Смерти.

Как если бы исчез свет луны, освещающий мир
И приносящий радость живым существам,
Так умерли эти махатхера, чья блистающая мудрость
Приносила радость живым существам.

Этим заканчивается второй раздел Сасанавамсы, называющийся: Повествование об истории утверждения учения на острове Сихала.

(*Продолжение следует*)

ПРИМЕЧАНИЯ

Вводная гатха

[1] *Язык Мрамма* — бирманский язык. Паннясами ссылается на неизвестное бирманское сочинение.

[2] *Первоязык* — язык пали. В палийских сочинениях он часто называется языком Магадхи, что не соответствует лингвистической реальности.

[3] *Садху* — тождественно европейскому «Аминь».

Введение

[1] *Дипанкара* — один из 24 Будд нашего жизненного цикла.

[2] *Асанкхайя* — единица счета космогонического времени, равная 480 000 божественных лет (172 800 000 человеческих лет).

[3] *Тридцать парамит* — высшие нравственные принципы, соблюдение которых в предшествующих рождениях дает возможность достижения состояния Будды.

[4] *Вассантара* — герой 575 джатаки. Предпоследнее перерождение Будды Гаутамы.

[5] *Небеса Тусита* — четвертый уровень обитания богов.

[6] *Махасамата* — легендарный царь Солнечной династии, к которой принадлежал и Будда Гаутама.

[7] *Весакха, асалхи* — названия месяцев: март — апрель; май — июнь.

[8] *Три мира* — в данном контексте подразумевается: мир чувственных желаний (камалока), мир форм (рупалока) и мир, лишенный форм (арупалока).

[9] *Скандхи, паринирвана* — речь идет о физической смерти, когда разрушаются основные элементы бытия (скандхи).

[10] *Махакассапа* — один из десяти непосредственных учеников самого Будды Гаутамы.

[11] *Аджатасатта* — правитель Паталипутры, преемник Бимбисары, покровителя Гаутамы.

[12] *Джамбудипадхаджа* — третий царь, правивший в Тагаунге (древнее государство, существовавшее на территории современной Бирмы). Хронология непонятна.

[13] *Упосатха* — здесь: церемония инициации.

[14] *Паварана* — лексическое значение «запрет»; название религиозной церемонии.

[15] *Хамса* — золотой гусь, или лебедь, на котором путешествовали небожители.

[16] *Катхаваттха* — один из разделов Абхидхаммы. Согласно преданию, была произнесена на Третьем Соборе Моггалипутта-Тиссой.

Первый раздел

[1] *Сихала* — одно из названий острова Ланка.

[2] *Раху* — дракон, пожирающий луну; название одной из планет.

[3] *Судхамманагара* — город Тхатон, столица монского государства, существовавшего на юге современной Бирмы. Согласно Паннясами, главный город государства Суваннабхуми. Эта точка зрения не разделяется современными европейскими исследователями. Точного месторасположения Суваннабхуми никто не знает.

[4] *Йоджина* — мера длины. В разных исследованиях дается различная длина; приблизительно 12 английских миль.

[5] *Суваннабхуми* — одна из стран, куда была послана миссия после Третьего Буддийского Собора (III в. до н. э.). Различные исследователи помещают ее в самых различных местах полуострова Индо-Китая и на островах. Для Паннясами это монское государство Раманнядеса.

[6] *Харибхуньджараттха* — одно из государств на территории Индо-Китая, основанное в древности выходцами из Индии. Название связано с легендой, гласящей, что на этом месте Будда съел плод хари и бросил косточку, сказав: «На этом месте возникнет великое государство».

[7] *Сийамараттха* — никакого отношения к Сиаму не имеет. Древнее государство, располагавшееся на территории современного тхайского королевства. Возможно, что тхайцы заимствовали древнее название при создании своего в XIII в.

[8] *Дхаммапада и Ангуттара* — части палийского канона.

[9] *Апаранта* — в этом тексте Бирма. В литературе обычно отождествляется с северо-западом Индостана (западное государство).

[10] *Джам-май* — обычно отождествляется с шанским государством Чьенгмай, располагавшимся на Шанском нагорье (территория современной Бирмы).

[11] *Ванаваси* — видимо, государство, основанное выходцами из Варанаси (индийское название Бенараса). Согласно Паннясами, это древнее государство Пью со столицей в Шрикшеттре, располагавшееся на территории современной Бирмы.

[12] *Аттхакатха* — комментарий на канон, на который ссылаются все последователи Тхеравады. Что это за сочинение — неизвестно.

[13] *Андхакараттха (Йаккхапураттха)* — одно из государств, куда была послана миссия после Третьего Собора.

Второй раздел

[1] *Чейтья великого Архата* — подразумевается буддийское святилище.

[2] *Ниродха* — состояние уничтожения ощущений, близкое к коме, но отличное от физической смерти.

[3] *Каттика* — название месяца: октябрь — ноябрь.

[4] *Джеттха* — название месяца: май — июнь.

[5] *Мутасива и Деванампийа-Тисса* — древние правители Ланки. Деванампийа-Тисса был, согласно Махавамсе, современником Ашоки, правителя из династии Маурьев (III в. до н. э.).

[6] *Анурадхапура* — столица Ланки.

[7] *Муланаккхаттам* — один из 27 лунных домов (фиксированные положения движения луны); названия праздника.

[8] *Джамбудипа* — название одного из четырех космогонических континентов; название Индостана.

[9] *Послание Ашоки* было приурочено к коронации Деванампийа-Тиссы и содержало изложение буддийских положений.

[10] *Иддхи, четопарийа* — сверхъестественные способности; понимание истинности или ложности мыслей и чувств другого.

[11] Палийский буддийский канон был записан на пальмовых листьях на Ланке в правление царя Ваттагамани, в I в. до н. э.

[12] *Пада* — наименьшая часть стихотворного размера.

[13] *Маханидесса* — один из текстов Кхуддаканикайи (часть канона).

[14] *Самадхи, сатипани* — спокойствие и способности, характеризующие архата, высшая степень святости.

[15] *Сараттхасамгаха* — медицинский трактат, согласно преданию, написанный в IV в. правителем Ланки Буддхадасой.

[16] *Саддхатисса* — правитель Ланки (406—424 гг. буддийской эры, традиция 483 г. до н. э.; 77—59 гг. до н. э.).

[17] *Сирикхеттанагара, Куккутасисараджа* — палийское название Шрикшетры, столицы Пью; вероятно, имеется в виду царь Нгатаба, который правил, согласно бирманским хроникам, в 433—484 гг. буддийской эры.

[18] *Аноттата* — название одного из семи великих озер: Аноттата, Каннамунда, Ратхакара, Чхадданта, Кунала, Мандакини, Сихаппапата.

[19] *Паривара* — название последней части Винаи.

[20] *Вибханга* — часть Винаи.

[21] *Сиккхапада, парimандаласупатичхана* — нравственные предписания.

[22] *Сирисамгхабодхи* — 87 правитель Ланки.

[23] *Аримадана, Анурудха* — палийское название Пагана, первого бирманского государства; Ановрата правил в XI в.

[24] *Вохаратисса* (Вохарикатисса) — правитель Ланки, 263—285 гг. н. э. (по Гейгеру).

[25] *См.* об этом в Махавамсе, гл. 36, с. 41.

[26] *Мир Арупа* — 4 высших мира из 31.

[27] *Нарапати-чаннья-суна* — бирманский правитель Нарапатиситу (1173—1210).

[28] Подробный рассказ об этой миссии дается в Чулавамсе гл. 94, 97—100. Раккхангапура — Аракан, современная провинция Бирмы.

[29] То же.

[30] *Виная, Абхидхамма, Сутанта* — три основные части буддийского канона.

[31] *Язык Магадхи* — название языка пали, к языку государства Магадха отношения не имеет.

[32] *Саналанахкронах* — вероятно, имеется в виду царь Тинличаунг (344—387, по Холлу); по бирманской хронике это событие должно было произойти при царе Чаунгдури (387—412). Паританидана — бирманское сочинение, о котором ничего не известно. Кто имеется в виду под именем Брумамти, неизвестно.

[33] О подробностях миссии Дантакумара см. в Махавамсе.

[34] Дерево, растущее в парке недалеко от Варанаси, где произошло просветление Гаутамы.

[35] Этот эпизод рассказывается в Буддхагхошупатти и пересказывается Ч. Ло в его книге, посвященной Буддхагхоше.

[36] «Тот, кто укреплен в принципах» — эти две строчки, с которых начинается Висуддхимагга, содержатся в Самюта-никае, т. I, гл. 76.

[37] *Нянодайа, Аттхасалини* — названия сочинений Буддхагхоши.

[38] *Сотапанна, анагами, архат* — три стадии на пути превращения в Будду; всего их четыре, здесь пропущена ступень сакадагами. (I — тот, кто вступил в поток, II — тот, кто один раз возвращается, III — тот, кто не возвращается, IV — высшая ступень святости).

[39] *Плод пути* — путь — движение к достижению освобождения; плод — освобождение; и 4 ступени (см. примеч. 38).

[40] *Путтхуджана* — словарное значение «человек низшего сословия». В применении к монахам означает того, кто еще не прошел церемонии посвящения.

[41] Комментарий на Вибхангу, часть Винаи.

[42] Это цитата из Саммоха-винодани (с. 431—432).

[43] Тхера Дхаммапала был тамилом.

[44] *Мулатика* — древний комментарий, ныне утраченный.

[45] *Сати и бала* — сосредоточенность на чем-либо; здесь 10 типов знания, характеризующих Будду.

СУТРА ПОЛНОГО ОСОЗНАВАНИЯ ДЫХАНИЯ
(с комментариями Тхить Нят Ханя)

Существует несколько версий написания слова «сутра». Это сутра написана на санскрите и пали. Текст «Анапанасати Сутта» идет от палийского оригинала и будет вполне естественным использовать слово «Сутта» в приводимом ниже переводе. Однако, имея в виду исторические моменты, связанные с текстами Махаяны на санскрите, которые более известны на Западе, мы решили использовать слово «Сутра», применяя его как уже сложившийся английский термин.

Мы используем слово «Сутта» только там, где оно является частью словосочетания соответствующего названия на пали, таких, как Анапанасати сутта или Сатипаттана сутта. Иными словами, мы используем слово «Сутра» только в отношении всего английского текста.

В этом переводе нет диакритических знаков в связи с ограниченными возможностями издателя, но мы надеемся ввести их в следующем издании.

И, наконец, мы переводим термин «Сати» различно в словах «анапанасати» и «сатипаттана». В последнем мы используем «полное осознание» и далее «осознавание». Так, сатипаттана известна теперь как «четыре основания осознавания».

Часть 1

Это то, что я слышал:

В момент, когда Будда останавливался в Саваттхи[1] в Восточном парке со многими хорошо известными и продвинутыми учениками, включая Шарипутру, Маха-Маггалану, Маха-Кассапу, Маха-Коттхиту, Маха-Каччаяну, Маха-Чунду, Ануруддху, Ревату и Ананду, старшие бхикшу[2] в общине старательно обучали бхикшу, не знавших эту практику. И имели различное количество учеников, кто — 10, кто — 20, а некоторые 30 и 40. И, таким образом, бхикшу, ранее не знакомые с практикой, постепенно достигли большого успеха.

Той ночью в полную луну была проделана Паварана [церемония][3] для того, чтобы отметить конец уединения дождливого периода. Господь Будда Совершенный сидел на открытом воздухе, и его ученики — бхикшу собрались вокруг него. Оглядев всех собравшихся, он начал говорить: «Благословенные бхикшу, мне приятно видеть плоды ваших успехов в вашей практике и я знаю, что вы можете иметь даже больший успех, и то, чего вы не достигли, вы достигнете, и то, что вы не реализовали, вы реализуете полностью. И для того, чтобы вас поддержать, я останусь здесь до следующего полнолуния».[4]

И когда они услышали, что Господь Будда собирается остаться в Саваттхи еще один месяц, бхикшу со всей страны стали собираться, чтобы учиться у него. Старшие, более продвинутые бхикшу, продолжали наставлять менее осведомленных в практике еще более старательно. Некоторые наставляли 10 учеников, некоторые — 20, некоторые 30 и 40 учеников. С их помощью новые бхикшу смогли постепенно продолжить свое совершенствование и увеличить понимание. И когда настал следующий день полной луны, Будда стал на открытом воздухе

и, оглядев присутствующих, начал говорить: «Благословенные бхикшу, наша община чиста и хороша. В своем сердце она без бесполезной и хвастливой болтовни и поэтому она заслуживает принятия подношений и увеличения своих заслуг[5]. Такая община редка, и любой странствующий, ищущий ее, не важно, каким образом, найдет ее ценной.

О бхикшу, есть бхикшу на этом собрании, которые уже реализовали плод Архатства[6], разрушив все корни несчастий[7], отложив в сторону все ноши и достигнув правильного понимания и освобождения. Есть такие бхикшу, кто уже обрезал первые пять пут[8] и реализовал плод невозвращения в круг рождения и смерти[9]. Есть также и те, кто отбросил первые три путы и реализовал плод возвращения еще один раз[10]. Они обрезали корни жадности, ненависти и невежества, и им нужно будет вернуться в круг рождения и смерти еще раз. Есть также и те, кто отбросил три путы и достиг плода, входящего в поток[11], направляясь постепенно к просветленному состоянию[12]. Есть также те, кто практикует Четыре Правильных Усилия[13], и те, кто практикует Четыре Основы Успеха[14]. Есть также и те, кто практикует Пять Способностей[15], те, кто практикует Пять Сил[16], кто практикует Семь факторов Пробуждения[17] и те, кто практикует Благородный Восьмеричный Путь[18]. Есть также и те, кто практикует Любящую Доброту, Сострадание[19], те, кто практикует Девять Созерцаний[20], и те, кто практикует Наблюдение Преходящности. Есть также бхикшу, уже практикующие Полное Осознавание Дыхания».

Часть 2

«О бхикшу, метод полного осознавания дыхания, если практиковать его постоянно, даст большую награду и принесет большую пользу. Это приведет к успеху в практике Четырех Основ Осознавания. Если метод четырех основ осознавания развит и практикуется постоянно, это приведет к успеху в практике Семи Факторов Пробуждения. Если развиты семь факторов пробуждения и практикуются постоянно, то это приведет к Пониманию и Освобождению Ума.

Что же это за путь развития и постоянной практики — метод Полного Осознавания Дыхания, который ведет к награде и дает большую пользу? Это, бхикшу, как если бы практикующий шел через лес и, если под деревом или в другом пустынном месте, сел бы неподвижно в позу лотоса, держа тело совершенно прямым. Вдыхая, он знает, что вдыхает и, выдыхая, он знает, что выдыхает».

1. Вдыхая длинным вдохом, он знает: «Я вдыхаю длинным вдохом». Выдыхая длинным выдохом, он знает: «Я выдыхаю длинным выдохом». Так он практикует.

2. Вдыхая коротким вдохом, он знает: «Я вдыхаю коротким вдохом». Выдыхая коротким выдохом, он знает: «Я выдыхаю коротким выдохом». Так он практикует.

3. «Я вдыхаю и осознаю все мое тело. Я выдыхаю и осознаю все мое тело». Так он практикует.

4. «Я вдыхаю, и все мое тело становится тихим и мирным. Я выдыхаю, и все мое тело становится тихим и мирным». Так он практикует.

5. «Я вдыхаю и чувствую радость. Я выдыхаю и чувствую радость»[21]. Так он практикует.

6. «Я вдыхаю и чувствую счастье. Я выдыхаю и чувствую счастье». Так он практикует.

7. «Я вдыхаю и осознаю активность ума во мне. Я выдыхаю и осознаю активность ума во мне». Так он практикует.

8. «Я вдыхаю и привожу активность ума во мне к покою и миру. Я выдыхаю и привожу активность ума во мне к покою и миру». Так он практикует.

9. «Я вдыхаю и осознаю мой ум. Я выдыхаю и осознаю мой ум». Так он практикует.

10. «Я вдыхаю и делаю мой ум счастливым и мирным. Я выдыхаю и делаю мой ум счастливым и мирным». Так он практикует.

11. «Я вдыхаю и концентрирую мой ум. Я выдыхаю и концентрирую мой ум». Так он практикует.

12. «Я вдыхаю и освобождаю мой ум. Я выдыхаю и освобождаю мой ум». Так он практикует.

13. «Я вдыхаю и наблюдаю преходящую природу всех дхарм. Я выдыхаю и наблюдаю преходящую природу всех дхарм»[22]. Так он практикует.

14. «Я вдыхаю и наблюдаю исчезновение всех дхарм. Я выдыхаю и наблюдаю исчезновение всех дхарм»[23]. Так он практикует.

15. «Я вдыхаю и созерцаю освобождение. Я выдыхаю и созерцаю освобождение»[24]. Так он практикует.

16. «Я вдыхаю и созерцаю оставление всего. Я выдыхаю и созерцаю оставление всего»[25]. Так он практикует.

Практикующий Полное Осознавание Дыхания, если он развивается и практикуется постоянно в соответствии с этими наставлениями, будет вознагражден сторицей и получит большую пользу.

Часть 3

Каким образом следует развивать и постоянно практиковать Полное Осознавание Дыхания, чтобы была польза в практике Четырех Основ Осознавания?

«Когда практикующий вдыхает или выдыхает длинным или коротким дыханием, осознавая свое дыхание или все тело, или

осознавая, что он приводит все свое тело к покою и миру, ясно осознавая свое состояние, которое превыше привязанности или отвращения к этой жизни, в этом случае дыхание с полным осознаванием относится к первому Основанию Осознанности, а именно — к телу.

Когда практикующий вдыхает или выдыхает с осознаванием ума или, приводя ум к спокойствию и миру, для того чтобы собрать ум в концентрации или освободить его, в этот момент он мирно пребывает в наблюдении ума в уме, упорно, полностью осознанно. Ясно понимает свое состояние, выйдя за пределы всех привязанностей и отвращений в этой жизни. Без полного осознавания дыхания не может быть развития созерцательной стабильности и понимания.

Когда практикующий вдыхает или выдыхает и созерцает существующее непостоянство или существующее исчезновение всех дхарм, или освобождение или оставление всего, в этот момент он мирно пребывает в осознанности объектов ума, настойчиво полностью осознавая, ясно понимая свое состояние, выйдя за пределы всех привязанностей и отвращений в этой жизни.

Практика Полного Осознавания Дыхания, если она развивается и практикуется постоянно, приведет к совершенству Четырех Основ Осознанности».

Часть 4

«Однако, если они развиты и практикуются, Четыре Основы Осознанности приведут к совершенству пребывания в Семи Факторах Просветления. Каким же это образом?

Если практикующий может поддерживать непрерывно практику наблюдения за телом в теле, чувствами в чувствах, умом в уме и объектами ума в уме, настойчиво полностью осознавая, ясно понимая свое состояние, выйдя за пределы всех привязанностей и отвращений в этой жизни с равной, прочной и невозмутимой созерцательной стабильностью, он достигнет первого фактора Просветления, а именно — Полного Внимания. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда практикующий может пребывать в медитативной стабильности без перерыва и может исследовать каждую дхарму, каждый объект ума, который поднимается, тогда второй фактор Просветления будет зарожден и развит в нем — фактор Исследования Дхарм. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда практикующий может наблюдать и исследовать каждую дхарму непрерывно, упорно и настойчиво, не отвлекаясь, третий фактор Просветления будет зарожден и развит в нем — фактор Энергии. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда практикующий достиг стабильного, нерушимого пребывания в потоке практики, четвертый фактор Просветления будет зарожден и развит в нем — фактор Восторга, который за пределами этого мира[26]. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда практикующий может пребывать в ничем не нарушаемом состоянии Восторга, он наполнит свой ум легкостью и миром. С этого момента пятый фактор Просветления будет зарожден и развит в нем — фактор Легкости и Полноты мира. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда тело и ум легки и пребывают в мире, практикующий может легко войти в сосредоточение. С этого момента шестой фактор Просветления будет зарожден и развит в нем — фактор Сосредоточения. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Когда практикующий пребывает в глубоком покое, он отсечет различение и сравнение[27]. С этого момента реализован и развит в нем седьмой фактор Просветления — фактор Равностности[28]. Когда же этот фактор развит, это приведет к совершенству.

Так, если Четыре Основания Осознанности развиваются и практикуются постоянно, то будет достигнуто совершенное пребывание в Семи Факторах Просветления».

Часть 5

«Как Семь Факторов Просветления, если они развиваются и практикуются постоянно, будут вести к совершенному достижению и истинному пониманию и полному освобождению?

Если практикующий следует пути Семи Факторов Просветления, живя в тихом уединении, наблюдая и созерцая затухание дхарм, он разовьет способность оставления всего. Это будет результатом следования Пути Семи Факторов Просветления и приведет к совершенному достижению и истинному пониманию и полному освобождению».

Часть 6

Это есть то, что сказал Господь, Просветленный (Будда), и все собравшиеся выразили восхищение и благодарность, услышав его учение.

Комментарий на сутру Тхить Нят Ханя

Часть 1

Краткий исторический обзор

Сутра полного осознавания дыхания, представленная выше, является переводом Анапанасати Сутты[29]. В китайской Трипитаке есть раздел «Большая Анапана Сутта» (Да аньбань шоу

и цзин), но не «Простая Анапана сутта» (Аньбань шоу и цзин)[30]. Обычно если в Каноне какой-то текст назван «Большим», то это значит, что данный текст представляет собой расшифрованную версию оригинала, причем это увеличение его объема произошло в ходе его устной передачи или переписывания. Поэтому писание, не содержащее слова «Большой» в заголовке, вероятно, ближе к словам, сказанным Буддой. «Да аньбань шоу и цзин»[31] связан с именем Ань Шигао, парфянина по рождению, пришедшего в Китай при династии Поздняя Хань и переведшего этот текст. Предисловие к нему написано учителем Танг Хоем*). Этот текст кажется отличным от Анапанасати и, вероятно, является комментарием к нему, а не только более пространным и витиеватым ее пересказом. В конце текста резчик**) к нему написал: «Судя по стилю сутры, переводчик допустил ошибку: оригинальный текст и комментарии так переплетены, что невозможно их отличить».

Мы думаем, что оригинальный перевод с санскрита (или пракрита) на китайский был утерян. В китайской Трипитаке есть комментарий, который напечатан после текста сутры. И он не начинается словами, которыми обычно начинается сутра: «Это то, что я слышал». В соответствии с предисловием Танг Хоя лицом, ответственным за аннотацию и комментарий, был Чень Хуэй, и Танг Хой не участвовал в работе, корректуре и редакции.

Чэнь Хуэй был учеником учителя Ань Шигао, который прошел путь от Лояна до Дзяочжей (в настоящее время Вьетнам) вместе с двумя своими учениками Гань Линем и Би Е. Возможно, они принесли с собой оригинальный перевод Анапана Сутты. Комментарий и предисловие были написаны Танг Хоем*** во Вьетнаме в 229 г.

Танг Хой родился во Вьетнаме. Родители его были торговцами из Согдии, пришедшими во Вьетнам и поселившимися здесь. Танг Хой стал монахом и учился санскриту и китайскому. Перед своим путешествием в царство У в южном Китае в 255 г. он стал учиться Дхарме во Вьетнаме и переводил многие тексты на китайский. Он умер в королевстве У в 288 г.

В китайской Трипитаке много других сутр по полному осознаванию дыхания: «Цзэн и ахань» (Экотаракана), раздел «Осознанность Дыхания», книги 7 и 8[32]; сутра Сю син Дао, книга 5, раздел 23, «Счет Дыханий»[33]. В обоих этих текстах мы обнаруживаем простой и естественный дух Мнапанасати Палийского канона.

---

* Вьетнамская транскрипция китайского имени Сэн-хуэй (Кан Сэн-хуэй) (*примеч. пер.*).

** Имеется в виду резчик ксилографической доски, с которой печатался текст (*примеч. пер.*).

*** Танг Хой (кит. Кан Сэн-хуэй) — проповедник буддизма и переводчик III в. н. э.

Сутра, приведенная здесь, была переведена с английского, на который она была переведена с оригинала Анапанасати сутты Палийской Трипитаки. Во многих странах традиции Махаяны Анапанасати сутты (Полное осознавание Дыхания) и Сатипатана сутты (Четыре Основания Осознанности) недоступны для изучения. Эти два текста являются основными для практики медитации, и автор этих комментариев считает важным восстановить их значение во всех местах обучения и медитации.

Полное Осознавание Дыхания и Четыре Основы Осознанности относятся к наиболее важным текстам южных школ буддизма. Многие монахи учили эти тексты наизусть. Автор надеется, что эти две сутры появятся снова для изучения в северных школах буддизма; хотя дух этих сутр отражается и наблюдается в текстах Махаяны, все же лучше непосредственно с ними познакомиться.

Это фундаментальные тексты медитации, которые изучались и практиковались во времена Будды. Если вы поймете сущность этих сутр, вы будете иметь более глубокое понимание сутр, считающихся махаянскими, точно так же, как мы, увидев корни и ствол дерева, лучше понимаем суть его листьев и ветвей.

Из этих двух сутр мы можем видеть, что практиковавшие медитацию во времена Будды не имели дела с Четырьмя Медитативными Состояниями[34] и Четырьмя Бесформенными Концентрациями[35]. Четыре Медитативных Состояния являются ментальными состояниями, в которых практикующий отбрасывает сферу желаний и входит в сферу форм и, т. к. его или ее ум остается полностью пробужденным, пять чувственных восприятий больше не возникают. Существуют четыре состояния прогресса (также называемых Четыре Поглощения), за которыми следуют Четыре Концентрации, лишенные форм. Эти состояния медитации, в которых практикующий уже отбросил сферу форм и вошел в бесформенную сферу:

1) сфера безграничного пространства;
2) сфера безграничного сознания;
3) сфера отсутствия материальности;
4) сфера, где нет «восприятия» и «невосприятия».

Имеются редкие ссылки в других сутрах Южных и Северных школ на Четыре Медитативные Состояния и на Четыре Безо́бразные Концентрации. И только в этих двух основных сутрах (Полное Осознавание Дыхания и Четыре Основы Осознанности) таковых нет.

Таким образом, мы можем заключить, что Четыре Медитативных Состояния и Четыре Безо́бразные Концентрации были канонизированы после смерти Будды, возможно, под влиянием ведических и других школ йогической медитации, не относящихся к буддизму.

Поэтому мы можем заключить, что в соответствии с Анапанасати и Сатипатана сутрами реализация Четырех Медитативных Состояний и Четырех Безóбразных Концентраций не является обязательной. Будущие поколения исследователей должны различать как можно четче разницу между основными фундаментальными медитативными практиками буддизма (Северными или Южными) и элементами, которые были привнесены из других традиций.

Анализируя их содержание, мы можем видеть, как Анапанасати и Сатипатана сутры прекрасно сочетаются друг с другом. В течение 2500 лет истории буддизма все поколения последователей Будды с почтением относились к этим работам и не приукрашивали их (что они проделывали со многими другими текстами). Анапанасати сутта была известна во Вьетнаме еще во II в., после чего вьетнамский буддизм попал под влияние Северных школ, и к этой сутре следует относиться, как к наиболее важной в связи с ее древностью.

Настало время, чтобы эта сутра заняла достойное место в традиции практики медитации.

Часть 2

Краткое изложение содержания

Шестнадцать различных методов вдохов и выдохов в сочетании с Четырьмя Основами Осознанности являются сущностью сутры Полного Осознавания Дыхания.

Дыхание — это средство пробуждения и поддержания полного внимания для того, чтобы иметь глубокое продолжительное видение природы вещей и достичь освобождения.

Все, что существует, может быть помещено в одну из Основ Осознанности, а именно — в тело, чувства, ум и объекты сознания. Сказать «все дхармы» — это все равно, что сказать «объекты психики». Хотя все дхармы делятся на четыре класса, в действительности они едины, потому что Четыре Основы Осознанности являются объектами психики. Шестнадцать методов дыхания могут быть разделены на четыре группы по четыре метода в каждой. Первая группа использует тело как объект Полного Осознавания, вторая использует чувства, третья — психику и четвертая — объекты психики. После объяснения шестнадцати методов Полного Осознавания Дыхания Будда говорил о Четырех Основах Осознанности и Семи Факторах Пробуждения. Он напоминает нам, что если методы Полного Осознавания Дыхания практикуются постоянно, они приведут к успешному достижению Семи Факторов Пробуждения. Будда в деталях говорит о Четырех Основах Осознанности в Сатипатана Сутте. Семь Факторов Пробуждения обсуждались снова в Анапана Сутте и других сутрах. Главный же момент этой

сутры заключается в том, что практика Полного Осознавания Дыхания сочетается с практикой Четырех Основ Осознанности.

Часть 3

Анализ содержания сутры

Сутра Полного Осознавания Дыхания может быть разделена на шесть частей.

Часть первая. Сцена.

Первая часть сутры описывает обстоятельства, при которых Будда проповедовал. Мы говорили об общине последователей в то время, как он проповедовал в Восточном парке, с многочисленными деревьями, весьма протяженном, и расположенном как раз напротив города Санаттхи.

Число монахов, находившихся в то время с Буддой, превосходило 400.

Старшие монахи обучали по 10, 20, 30 или 40 молодых монахов.

Каждое утро после медитации монахи ходили в город вместе с чашами в руках для сбора подаяния. Перед полуднем, когда солнце было в зените, они возвращались к себе принять пищу. Время от времени они все приглашались на обед в царский дворец или в дом богатого вельможи, или того, чей дом мог вместить так много монахов. Бедные домохозяева поджидали монахов для того, чтобы сделать им подношения. Были также и люди, которые приносили пищу к месту медитации для всей общины. Будда и его последователи принимали пищу только один раз в день перед полуднем. Еду в центре не готовили. Монахи не занимались похоронными ритуалами и не молились за здоровье больных людей, как это делается сейчас во многих странах. Вместо этого они давали краткие наставления своим попечителям до или после принятия пищи, которую они им подносили. Они говорили ясно и доходчиво, потому что они жили целостной жизнью, вводя обучение в практику.

Во время полуденной жары Будда учил своих учеников в тени деревьев. Иногда он делал это и при свете луны, как это и было в случае этой сутры. Будда первоначально объяснял аспекты практики Полного Осознавания Дыхания несколько раз (мы знаем, что было много учеников уже практикующих это), но в этот вечер он, вероятно, в первый раз изложил весь метод систематично и полно. Он, вероятно, выбрал для проповеди этот вечер, поскольку присутствовало одновременно много бхикшу со всей страны, включая и большое число вновь примкнувших учеников. Многие присутствовали здесь, поскольку завершили уединение сезона дождей на месяц раньше,

чем монахи, прибывающие для уединения в общину Восточного парка.

В том году уединение Будды и его учеников было продлено с месяца до четырех месяцев, таким образом, создалась возможность для его последователей со всей страны собраться вместе. В вечер, когда Будда излагал Сутру Полного Осознавания Дыхания, присутствовало около 1000 бхикшу.

Часть вторая. Шестнадцать методов.

Вторая часть — это суть сутры. В этой части разработаны 16 методов Полного Осознавания Дыхания в связи с Четырьмя Основами Осознанности.

1. Четыре подготовительных метода.

В первом и втором методах объектом осознанности является само дыхание. Психика является субъектом, а дыхание — объектом. Дыхание может быть коротким, длинным, тяжелым или легким. Мы видим, как наше дыхание воздействует на психику. Дыхание и психика становятся едиными. Мы также видим, что дыхание — это аспект тела и что осознание дыхания — это одновременно и осознание тела.

В третьем методе дыхание связывается со всем телом, а не с какой-то конкретной его частью. Осознание дыхания является в то же самое время осознанием всего тела. Ум, дыхание и все тело становятся едиными.

В четвертом методе дыхания телесные функции приостанавливаются. Успокоение дыхания сопровождается успокоением тела и психики. Психика, дыхание и тело успокаиваются в равной мере.

Только в четырех дыхательных упражнениях мы можем осознать единство тела и сознания. Дыхание — это прекрасный инструмент для успокоения и установления психики на данном этапе.

2. Следующие четыре метода.

Пятый метод приводит нас во взаимодействие с нашими ощущениями. Существуют три рода ощущений: приятное, неприятное и нейтральное (не приятное и не неприятное). В результате осознанного дыхания и успокоения тела возникает радость. Это приятное чувство естественно возникает из четвертого метода.

В шестом методе радость трансформируется в мир и чувство счастья и мы полностью осознаем это. Седьмой и восьмой методы распространяют наше внимание на все возникающие чувства и ощущения. Когда мы осознаем все телесные и все ментальные действия, мы осознаем все ощущения.

Восьмой метод успокаивает тело и психику и приводит их к умиротворению. С этого момента мы можем объединить тело, психику, ощущения и дыхание мирно и полно.

3. Следующие четыре метода.

С девятого по двенадцатый методы психика является объектом. Психика состоит из всех функций психики, включая чувства, ощущения и все психические состояния. Буддийская психология насчитывает 51 ментальную функцию. Однако психика также включает в себя и сознание, различающее и отражающее. Осознание в девятом методе включает в себя все, что бы ни возникало в психике в настоящий момент.

Десятый метод приводит психику в состояние радости, поскольку психика легче концентрируется, находясь в спокойном и счастливом состоянии, а не в состоянии горя и беспокойства. Мы сознаем, что имеем возможность практиковать медитацию и что нет более важного момента, чем настоящий. Когда успокоенная психика входит в данное состояние, возникает безмерная радость.

Используя психику для наблюдения за психикой, одиннадцатый метод приводит нас к глубокой концентрации. Психика есть дыхание. Психика есть единство субъекта, который наблюдает и освещает, и объекта, который наблюдается и освещается. Психика исполнена мира и счастья. Психика стала полем света и сил от сосредоточения.

Двенадцатый метод может освободить психику, если она все еще связана. Психика связана или причинами прошлого или будущего, или результатами скрытых желаний и гнева. Ясно наблюдая, мы можем обнаружить эти узлы и можем развязать путы, которыми связана психика. Полное Осознавание Дыхания вдыхает в психику свет наблюдения, который может сделать ее свободной.

4. Четыре заключительных метода.

Психика не может быть отделена от своих объектов. Психика есть сознание, чувства, привязанности, отвращение и т. д. Сознание должно быть всегда сознающим что-либо.

Чувствование — это всегда чувствование чего-то. Любовь и ненависть — это всегда любовь и ненависть к чему-то. Это что-то и есть психический объект. Психика не может проявиться, если отсутствует ее объект. Психика не существует, если не существует психический объект. Психика в одно и то же время является субъектом сознания и объектом сознания. Все физиологические феномены, такие, как дыхание и нервная система, органы чувств и все психологические феномены, такие, как чувства, мысли и сознание, и все физические феномены, такие, как земля, вода, трава, деревья, горы и реки, являются психическими объектами. Все они могут быть названы «дхармы».

Тринадцатый метод дыхания проливает свет на постоянно меняющуюся природу всего существующего — психологическую, физиологическую и физическую. Само дыхание также непо

стоянно. Факт преходящести очень важен, поскольку он открывает для нас возможность видеть взаимно связанную и взаимообусловленную природу, а также природу отсутствия «я» (ничто не имеет отдельного независимого «я») всего, что существует.

Четырнадцатый метод позволяет нам видеть, что каждая дхарма уже находится в процессе распада (затухания), и, таким образом, мы больше не захвачены идеей фиксации на какой-либо дхарме как на отдельной сущности, и даже на психологических и физиологических элементах в нас самих.

Пятнадцатый метод позволяет нам войти в осознанность великой радости, радости освобождения, посредством избавления от желания схватывать и удерживать какую-либо дхарму.

Шестнадцатый метод устраняет то, что должно быть оставлено, отбрасывает все оковы невежества и хватания. Быть способным оставлять (что бы то ни было) уже означает пребывать в освобождении.

Эти шестнадцать методов могут изучаться и практиковаться разумно. Хотя четыре подготовительных метода очень сильно помогают нашей концентрации, каждый момент нашей практики сам способствует этому и нет необходимости практиковать эти шестнадцать методов в этом порядке. К примеру, вам может подойти практика только четырнадцатого метода в течение нескольких дней или месяцев.

Хотя эти методы представлены очень просто, их эффект огромен. В зависимости от вашего опыта вы можете войти в них или углубленно или поверхностно.

Будда не собирался разрабатывать новые теории для того, чтобы смущать умы: привнося что-то новое в практику, он использовал такие простые термины, как преходящесть, затухание, освобождение и оставление. Действительно, понятие преходящести также включает в себя концепцию несуществования «я», концепции пустотности, взаимосвязанности, отсутствия признаков (алакшана) и отсутствие цели (апранихита). Поэтому важно наблюдать то, что устраняет и ведет к освобождению.

Часть третья. Четыре Основы Осознанности.

Третья часть сутры объясняет Четыре Основы Осознанности. Они относятся ко второй части, хотя и не по названию. В этой сутре на Четыре Основы дается только краткая ссылка и толкование. Мы должны прочитать Сатипатана сутту для того, чтобы знать предмет более детально[36]. Четыре Основы — это тело, чувства, ум и все дхармы (объекты психики).

В этой сутре работа по полному осознанию Четырех Основ ведется через осознанное дыхание.

Я хочу сказать немного относительно выражения «наблюдение тела в теле», «наблюдение чувства в чувствах», «наблюдение психики в психике» и «наблюдение объектов психики в психике». Ключ к медитации наблюдения в том, что наблюдающий субъект и наблюдаемый объект не являются двумя отдельными сущностями. Ученый может попытаться отделить себя от объекта своего наблюдения или измерения, но изучающий медитацию должен отбросить разделение между субъектом и объектом. Когда мы наблюдаем что-либо, мы уже есть этот объект. Недвойственность — вот ключевое слово. Наблюдение тела в теле означает, что в процессе наблюдения мы не стоим в стороне от нашего тела как независимый наблюдатель, но мы идентифицируемся с объектом, который наблюдается. И это единственный путь, который может привести нас к проникновению и непосредственному переживанию реальности. В медитации наблюдения тело и психика — это одна сущность, и субъект и объект медитации — это тоже одна и та же сущность. В медитации наблюдения нет меча разделения, который рассекает реальность на части. Медитирующий — это полностью вовлеченный участник, а не обособленный наблюдатель. Медитация наблюдения — это ясная осознанность того, что происходит с Четырьмя Основами: телом, чувствами, умом и всеми дхармами, «настойчивость, полная пробужденность, ясное понимание своего состояния, выходящее за пределы всякого влечения и отвращения к этой жизни».

«Жизнь означает то, что существует. Упрямое хватание за то, что существует или отвержение его, или отвращение от него — обе эти противоположности ведут к утрате ясности пробужденного ума. Для того чтобы иметь успех в практике наблюдения, мы должны идти за пределы влечения и отвращения».

Часть четвертая. Семь Факторов Пробуждения.

В четвертой части сутры Будда обсуждает возникновение, рост и достижение Семи Факторов Пробуждения посредством пребывания их в связанном с сознанием дыхания.

1. Полное Внимание — это главный Фактор Пробуждения. Полное Внимание — это полностью пробужденное осознание. Если Полное Внимание развито и сохранено, практика наблюдения ясно освещает все, что существует, и оно будет воспринято должным образом.

2. Работа наблюдения по освещению и ясному видению всего, что существует, есть исследование дхарм.

3. Энергия — это настойчивость и старание.

4—5. Восторг, легкость и мир являются радостными чувствами, питаемыми энергией.

6. Концентрация дает начало пониманию. Когда мы имеем понимание, мы можем выйти за пределы всех сравнений, измерений, различений и взаимодействия с влечением и отвращением.

7. Запредельный выход — это Равностность. Тот, кто достиг Равностности, будет обладать внутренней улыбкой, которую дают сострадание и правильное понимание.

Часть пятая. Освобождение.

В пятой части, очень короткой по размеру, Будда напоминает нам, что Семь Факторов Пробуждения, если они правильно практикуются, приведут к правильному пониманию и освобождению.

Часть шестая. Заключение.

Шестая часть — это заключительное слово сутры. Такое заключение обычно имеется в конце каждой сутры.

Часть 4

Взгляд на практику

Ни в Сутре Полного Осознавания Дыхания, ни в Сутре Четырех Основ Осознанности не упоминается метод счета дыханий. Нет также и упоминания о Шести Чудесных Дверях Дхармы: счете, следовании, остановке, наблюдении, возвращении и успокоении. Также нет никаких ссылок и на (признак) медитации, Четыре Медитативных Состояния и Четыре Безóбразные Сосредоточения. Эти учения, вероятно, были развиты позднее, для того чтобы ученики разных уровней смогли ими воспользоваться. Мы не собираемся их критиковать за то, что они были созданы в более позднее время, каждый может вынести свою собственную оценку и убедиться, как хорошо они работают[37]. Счет — это прекрасный метод для начинающих. Вдыхая, считаем «один», выдыхая, считаем «один». Снова вдыхая, считаем «два», выдыхая, считаем «два». Продолжаем до десяти и затем снова от единицы до десяти. Если в какое-то время мы забываем, где находимся, — снова начинаем с единицы. Метод счета помогает нам избавиться от беспокоящих мыслей, вместо этого мы сосредоточиваемся на дыхании и счете. Когда мы разовьем определенный контроль над нашим мышлением, счет может стать обременительным, и мы можем отойти от него и следовать только самому дыханию. Это называется «следование».

Хорошо известные комментарии, такие как Патисамбхида Магга (Путь Непоколебимости) и Висуддхи Магга (Путь Очищения) учат, что, когда мы вдыхаем, мы должны концентрироваться на ноздрях в месте, где воздух входит и покидает тело. Это как если бы мы, распиливая бревно, смотрели на место

соприкосновения пилы с бревном, а не на зубья пилы, мы удерживаем внимание на ноздрях, а не на воздухе, проходящем через тело. Многие комментаторы отмечают, что если вы следите за дыханием, входящим в тело, тогда объект вашего внимания не является простым объектом и сосредоточение будет затруднено. Поэтому говорят, что слова «все тело» в третьем методе означает все тело дыхания, а не все тело практикующего. Если мы исследуем сутру, мы увидим, что их объяснения не вполне правильны. В третьем дыхательном методе объектом внимания является не только дыхание. Это все тело практикующего, таким же образом, как и в седьмом методе объектом являются все чувства и объектом девятого метода является вся психика.

В четвертом методе («Я вдыхаю и привожу все мое тело к спокойствию и миру») выражение «все тело» не может означать также только все тело дыхания.

Все четыре подготовительных метода берут физическое тело как объект, поскольку тело — это первая из Четырех Основ Осознанности. Даже если в первых двух методах объектом является только дыхание, которое включает тело, поскольку дыхание — это часть физического организма, в третьем и четвертом методах все физическое тело является объектом.

Смысл комментариев, таких, как Патисамбхида Магга (Путь Непоколебимости), написанный Маханамой, Вимутти Магга (Путь Освобождения), написанный Упатиссой, Висуддхи Магга (Путь Очищения), написанный Буддхагхошей, заключается в предпочтительности концентрации внимания на кончике носа, а не на следовании за дыханием по мере его вхождения в тело, поскольку, как они говорят, если «психологические факторы» следуют дыханию в теле, то практикующий будет рассеян и не сможет войти в Четыре Медитации.

Вимутти Магга была написана в конце IV в., а Патисамбхида Магга в начале V в., Висуддхи Магга несколько позднее. Все три текста делают упор на остановку (Шаматха) как на предварительное необходимое условие для наблюдения (випашьяна). Здесь остановка означает Четыре Медитации и Четыре Безóбразные Концентрации. Если практикующий сфокусирует свой ум на кончике своего носа и осознает момент контакта воздуха в месте его вхождения в тело (точно так же, как столяр смотрит только на то место, где зубья пилы входят и выходят из дерева), постепенно его грубое неровное дыхание становится тонким и едва заметным, и тогда всякое различение исчезнет. С этого момента проявится признак (касина) легкий, как комок хлопка, принося чувство свежести, легкости и удобства, подобное дуновению прохладного ветерка. Если он следует этому признаку, он войдет в сосредоточение, первую из четырех медитаций. За первой медитацией следуют второе, третье и четвертое медитативные состояния. В каждом состоянии медитативного сосредоточения пять органов чувств не

функционируют, в то время как ум практикующего ясен и осознающ.

После Четырех Концентраций приходят Четыре Безóбразные Концентрации: сфера безграничного пространства, сфера безграничного сознания, сфера, где нет ничего, и сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия.

Нам нужно проследить, насколько йогические системы Упанишад повлияли на буддийскую медитацию. Перед тем как Будда Шакьямуни реализовал Путь, он обучался у многих брахманских йогов, от которых узнал о Четырех Медитациях и Четырех Безóбразных Концентрациях. Испытав их, он отметил, что концентрации, подобные «сфере, где нет материального» и «сфере, где восприятие и невосприятие больше не применимы», которым учили учителя Арада Калама и Удрака Рамапутра, не могут привести к окончательному освобождению. Как мы видели, он не упомянул о Четырех Медитациях и Четырех Безóбразных Концентрациях в Анапанасати и Сатипатана — двух основных сутрах по медитации. Поэтому мы должны заключить, что практики Четырех Медитаций и Четырех Безóбразных Концентраций не являются необходимыми для получения плода от практики — Пробужденного Сознания.

Методы осознанности, проповеданные Буддой в Сутре Четырех Основ Осознанности, могут быть оценены как несравненный путь, ведущий к освобождению. Среди обучавшихся медитации есть такие, которые практикуют многие годы, и такие, которые, не достигнув Четырех Медитаций, думают, что у них нет способностей к реализации Просветления. Есть также и такие, которые впали в нездоровую практику медитации и потеряли мир в уме только потому, что они слишком хотели войти в Четыре Медитации. Только правильно практикуя в соответствии с поучениями Будды в Анапанасати и Сатипатана суттах мы можем быть уверены в том, что не собьемся с пути и не будем разочарованы.

Во Вьетнаме, стране, где жил автор, с начала III в. н. э. учитель медитации Танг Хой в своем предисловии к Анапанасати на китайском языке ссылался на Четыре Медитации, но эти Четыре Медитации Танг Хоя сочетались с созерцаниями — наблюдением тела, наблюдением неба и земли, благополучия и упадка, приходящего и уходящего и т. д. Танг Хой также говорил о Шести Чудесных Дверях Дхармы (счет дыхания, следование дыханию, концентрация ума, наблюдение и высвечивание того, что существует, возвращение к источнику ума и выход за пределы концепций субъекта и объекта). Однако Танг Хой ссылался на метод сосредоточения ума на кончике носа. В сутте «Сюсин дао ди» в главе, называющейся «Счет»[38], также есть ссылка на Четыре Медитации, метод счета дыхания, Шесть Чудесных Дверей Дхармы и метод сосредоточения ума на кончике носа. Сутта «Цзэн и ахань» (Екоттарагама сутта)[39]

в главе о дыхании также ссылается на Четыре Медитации и метод сосредоточения ума на кончике носа, но в ней нет упоминания о счете дыхания или о Шести Чудесных Дверях Дхармы.

Нам следует помнить, что сутры учились наизусть и передавались устно за сотни лет до того, как они были записаны. Поэтому многие сутры, должно быть, претерпели некоторые изменения в соответствии с различными влияниями и обстоятельствами в течение этих столетий. Анапанасати и Сатипатана сутты могут быть рассмотрены как драгоценности практики медитации раннего буддизма, сохраненные монахами с особой бережностью. И поэтому ошибок и дополнений, привнесенных извне, должно было быть очень мало.

В истории буддизма существуют классические сутры, которые были подвергнуты изменениям извне в процессе их передачи как в Южных школах, так и в Северных, но особенно в Северных школах. Это нужно помнить при изучении сутр Махаяны, обращаться вспять и открывать глубины фундаментальных сутр-источников. Зерна всех важнейших идей Махаяны уже содержались в этих сутрах-источниках. Если мы обращаемся к источнику, мы развиваем ясное и непоколебимое видение сутр Махаяны. Если мы просто сядем на два огромных крыла птицы — Махаяны, мы можем улететь очень далеко и потерять всякую связь с источником, от которого эта птица возникла.

Хотя Анапанасати и Сатипатана сутры не ссылаются на Четыре Медитации и Четыре Безóбразные Концентрации, мы не должны делать вывод, что они не уделяли должного внимания концентрации, ее силе и гибкости. Медитация имеет два аспекта: остановка (шаматха) и созерцание-видение (випашьяна). Остановка — это концентрация, видение — понимание.

Полное Осознавание дыхания или другого объекта, такого, как тело, чувства, сознание, объекты сознания, и тому подобные методы являются вспомогательными средствами концентрации сознания на объекте, что делает возможным видеть объект во всей его глубине. Концентрация сознания — это остановка его от прыгания от одного объекта к другому и пребывание его только на одном объекте. Мы остаемся с одним объектом для того, чтобы созерцать его и смотреть в глубину его, так что остановка и наблюдение становятся едиными.

Благодаря нашей способности остановиться, мы можем наблюдать. Чем глубже мы наблюдаем, тем мощнее становится наша умственная концентрация. Останавливая и собирая наш ум, мы естественным образом обретаем способность видения. Ум в наблюдении становится в высшей степени спокойным. Можно сказать, что если нет остановки, то нет и наблюдения, и если нет наблюдения, то нет и остановки. Хотя Анапанасати

и Сатипатана сутты и не ссылаются на Четыре Медитации и Четыре Безóбразные Концентрации, сущность учения этих двух сутр заключается в том, что мы концентрируем (останавливаем) ум для того, чтобы видеть. Нам не нужно что-либо другое. Все, что нужно — это практиковать простые методы, предложенные Буддой в этих двух сутрах.

Часть 5

Методы практики

Практики остановки и наблюдения служат достижению освобождения от пут. К чему же мы привязаны? Прежде всего, к погружению в забывчивость, потере нашей осознанности. Мы живем как бы во сне. Мы или втянуты в прошлое, или направлены на будущее. Мы связаны нашими горестями, проявляем гнев, испытываем чувства закрепощения и страха. Освобождение здесь означает выход за пределы этих состояний для того, чтобы жить полностью пробужденным, радостным и свежим в раскрепощении и мире. И жить таким образом означает, что жизнь стоит того, чтобы жить. Живя таким образом, мы являемся источником радости для нашей семьи и тех, с кем мы общаемся. Буддизм часто использует термин «освобождение», т. е. выход за пределы рождения и смерти. Мы чувствуем страх перед смертью. Сколько напряжения и страха несет с собой страх смерти! Медитация помогает нам быть свободными от этих оков зажатости и страха.

Далее следуют методы, дающие возможность практиковать Анапанасати. Они даются в понятной форме в соответствии с духом сутры. Используйте методы, наиболее подходящие к конкретной ситуации, и практикуйте их первыми. Хотя все 16 методов практики полного осознавания дыхания внутренне связаны один с другим, порядок, в котором они даются в сутре, не обязательно означает их расположение от простого к сложному. Каждый метод чудесен по-своему и так же легок или труден, как и любой другой.

Мы можем, однако, сказать, что предварительные разъяснения уделяют большую важность «остановке» и позднее большую важность «наблюдению», хотя, конечно, остановка и наблюдение не могут существовать отдельно друг от друга. И если есть остановка, наблюдение уже присутствует в большей или меньшей степени. И если есть наблюдение, есть и естественная остановка. Объекты полного осознавания могут подразделяться на семь категорий:

1) следование дыханию в повседневной жизни — устраняющее забывчивость и ненужные раздумья (методы 1—2);
2) осознавание тела (метод 3);
3) понимание единства тела и ума (метод 4);

4) воспитание в себе радости медитации (методы 5—6);
5) наблюдение и осознавание чувств (методы 7—8);
6) контроль и освобождение ума (методы 9—12);
7) наблюдение для того, чтобы реализовать понимание истинной природы всех дхарм (методы 13—16).

Миряне, так же как и монахи, должны знать, как практиковать первую, т. е. следование дыханию в повседневной жизни, и четвертую (воспитание в себе радости медитации). Всякий раз, практикуя сидячую медитацию, нам нужно начинать с этих двух практик. И только после этого можно переходить к другим видам. Всякий раз, когда мы заметим, что наш ум становится возбужденным, подавленным или пребывает в каком-либо ином болезненном состоянии, нам следует практиковать пятый вид (наблюдение и осознавание чувств). Седьмая практика — это дверь, ведущая к освобождению от рождения и смерти, и для полного понимания чужно пройти через эти врата. И эта практика — один из самых щедрых даров, которыми Будда нас одарил.

Первые шесть практик связаны с остановкой и наблюдением, в то время как седьмая делает упор на наблюдение. вать наш ум с великой устойчивостью, великой концентрацией. Только после этого мы приобретаем способность сосредоточи-

Первая практика Полного Осознавания: Следование дыханию в повседневной жизни — устранение забывчивости и ненужного блуждания ума (методы 1—2).

Большинство читателей этой книги не живут в лесах под деревьями или в монастырях. В нашей повседневной жизни мы водим машины и ждем автобусы, работаем на заводах и в офисах, говорим по телефону, или работаем по дому, готовим пищу, стираем одежду и т. д. Поэтому наиболее важно научиться практиковать Полное Осознавание Дыхания в нашей повседневной жизни. Обычно, если мы выполняем что-либо, наши мысли блуждают, и наши радости, горести, гнев и закрепощенность следуют за нами по пятам. Хотя мы живем, мы не в состоянии привести наш ум к осознанию себя в каждый данный момент, и мы живем в забытьи.

Мы можем начать осознавать наше дыхание, следуя ему. Вдыхая и выдыхая, мы знаем, что вдыхаем или выдыхаем, и мы можем улыбаться, зная, что мы есть мы, что мы контролируем себя. Через осознание дыхания мы можем бодрствовать в каждый данный момент. Будучи внимательными, мы уже вошли в «остановку», т. е. сосредоточение ума. Дыхание с полным осознанием помогает нашему уму прекратить блуждание в смущающих и никогда не прекращающихся мыслях.

Наша повседневная деятельность могла бы быть дополнена следованием дыханию в соответствии с методами сутры. Если наша работа требует особого внимания, без которого воз-

можны неприятности или даже несчастный случай, мы можем соединить Полное Осознавание Дыхания и выполнение своего задания. К примеру, если мы несем кастрюлю с кипящей водой или чиним электропроводку, мы можем каждое мгновение осознавать наши руки и поддерживать это внимание посредством нашего дыхания: «Я выдыхаю и осознаю мои руки, держащие кастрюлю с горячей водой», или «Я вдыхаю и осознаю мою правую руку, держащую электрический провод», или даже «Я вдыхаю и осознаю, что разминулся со встречной машиной. Я выдыхаю и осознаю, что ситуация находится под моим контролем». Мы можем практиковать таким образом.

В действительности недостаточно сочетать осознавание дыхания только с задачей, которая требует особого внимания. Мы должны также сочетать Полное Осознавание Дыхания со всеми положениями тела: «Я вдыхаю и при этом сижу». «Я вдыхаю и вытираю стол». «Я вдыхаю и зажигаю печь». Остановка случайных мыслей и жизни в забытьи — это огромный шаг вперед в медитационной практике. Мы можем реализовать этот шаг, следуя нашему дыханию и сочетая его с нашей повседневной деятельностью.

Есть люди, которые не испытывают мира или радости и даже приходят к безумию только потому, что не могут остановить бесполезные раздумья. Их заставляют принимать снотворное, только чтобы дать покой их мыслям. И даже во сне они продолжают испытывать страхи, возмущение и закрепощенность. Чрезмерные беспорядочные раздумья являются причиной головных болей и страданий духа.

Следуя дыханию в сочетании с Полным Осознаванием Дыхания в вашей повседневной жизни, вы можете отсечь поток беспокоящих мыслей и зажечь светильник пробуждения. Полное Осознавание входящего и исходящего дыханий есть нечто чудесное, что каждый может практиковать. Даже если вы не живете в монастыре или медитационном центре, вы можете заниматься практикой таким образом. Сочетание полного осознания дыхания с полным осознанием движений тела в течение повседневной активности — ходьбы, вставания, лежания, сидения, работы — это основная практика Дхармы для развития сосредоточения и жизни в бодрствующем состоянии. В течение первых минут медитации сидя, вы можете использовать этот метод для гармонизации вашего дыхания, и если покажется необходимым, вы можете продолжать следование вашему дыханию с полным осознанием в течение всего периода медитации.

Вторая практика Полного Осознавания: Осознание тела (метод 3).

В течение практики медитации тело и ум становятся едиными: сидя, лежа или во время ходьбы вы можете практиковать осознание тела, начиная с последовательного сосредоточения на отдельных участках тела и переходя позднее к охвату своим вниманием организма как целого.

Можно начать с волос и постепенно спуститься к кончикам пальцев ног. К примеру, когда вы находитесь в позе сидячей медитации, после регулирования вашего дыхания вы начинаете с выдоха и вы наблюдаете: «Я выдыхаю и наблюдаю волосы на голове». Я вдыхаю и наблюдаю содержимое моего черепа». Можно продолжать таким же образом, пока вы не достигнете кончиков пальцев ног. В процессе практики могут появиться чувства или рассуждения. К примеру, я прохожу сердце и внезапно замечаю появившееся беспокойство в связи с плохим состоянием сердца у моего друга. Я не отстраняюсь от этого чувства. Я сознаю это. Я вдыхаю и осознаю, что беспокоюсь по поводу состояния сердца моего друга. Затем вы продолжаете ваш путь наблюдения над телом под главенством Полного Осознавания Дыхания. Есть другой пример: когда мое сознание проходит по пищеварительным органам, я вижу миллионы живых существ, живущих считанные минуты и живущих параллельно со мной в моем кишечнике. И я не отталкиваю эти ощущения прочь. Я просто сознаю это: «Я вдыхаю и осознаю те организмы, которые живут во мне и параллельно со мной». Если вы видите, что ваше осознание симбиоза с этими организмами интересный объект для медитации, вы можете обозначить его таковым и сказать себе, что вы рассмотрите этот объект позднее, и продолжаете ваш путь наблюдения, проводя сознание через все ваше тело.

Вы знаете, что уделяете очень мало внимания органам вашего тела, вы осознаете их только в случае боли и когда начинаете заболевать. Вы проводите полжизни в поисках богатства и славы, не удерживая бодрствующее осознавание даже на мизинце между пальцами. Ваш мизинец очень важен, вы знаете. Он был очень добр к вам в течение многих лет, и если когда-то вы заметите признаки рака в нем, что же вы сделаете? Возможно, что вы думаете, что осознавать свое тело не так важно. Но это не так. Каждый физиологический, психологический и физический феномен может быть дверью, которая ведет вас к истине. Вы можете медитировать на мизинце и достичь цели реализации. Секретом этой практики является концентрация ума для наблюдения каждого органа тела в сочетании с полным осознаванием. Если вы практикуете таким образом, однажды (может быть завтра или даже сегодня) вы сможете увидеть глубокие и чудесные вещи, которые могут поменять и ваши воззрения и образ жизни. Волосы на голове могут выглядеть очень заурядно, но вам следует знать, что ваши волосы — это посол истины. Пожалуйста, получите верительные грамоты от этих волос. Пронаблюдайте их тщательно и откройте каждое послание, которое каждый волос

несет в себе. А глаза? Обычный ли это физиологический феномен? Это окна, открытые в волшебную реальность. Ничем не пренебрегайте. Смотрите глубже — и вы увидите. Такова практика медитации.

Третий объект Полного Осознавания: Реализация единства тела и ума (метод 4).

Во время другого периода медитации пронаблюдайте все ваше тело, не проводя различий между его частями: «Я вдыхаю и осознаю все мое тело» (метод 3). С этого момента соберите ваше тело, ваш наблюдающий ум в одно целое. Дыхание и тело едины. Во время наблюдения ум не является некой сущностью, которая независимо существует вне вашего дыхания и тела. Границы между субъектом и объектом наблюдения больше не существует. Мы наблюдаем «тело в теле». Ум не находится во вне объекта, для того чтобы наблюдать его. Ум един с объектом, который он наблюдает. Этот первый принцип — «субъект и объект — пусты (субъект и объект едины)» был тщательно разработан в традиции Махаяны.

Практикуя таким образом 10 или 20 минут, вы почувствуете, что ваше дыхание и тело станут очень тихими, и ваш ум станет более расслабленным. Когда вы начинаете эту практику в первый раз, это дыхание выглядит довольно грубым, как пшеница в начале помола мелется грубо или как приручается дикий конь. Но мука́ становится тоньше и тоньше, и выездка коня становится все более и более ровной. Четвертый дыхательный метод приводит нас к этому пути: «Я вдыхаю и привожу все тело к покою и миру». Это как питье стакана прохладного сока в жаркий день и ощущение вашего тела, охлажденного внутри. Когда вы вдыхаете, воздух входит в ваше тело и приводит к покою все клетки вашего тела. В то же самое время каждая «клетка» вашего дыхания становится более успокоенной и каждая «клетка» вашего ума также становится успокоенной. Так все три становятся одним и каждый есть все три. Это ключ к медитации. Если лошадь бежит мирно, наездник мирно скачет. И чем расслабленнее чувствует себя наездник, тем спокойнее становится лошадь. То же справедливо и в случае колокола, барабанной перепонки и самого слышащего. Дыхание дает большую радость в медитации. «Тонкая радость в медитации» — это большое счастье, которое приносит медитация. Это пища. Если вы питались радостью медитации — вы стали радостным, свежим и терпимым, и каждый вокруг вас получит пользу от вашей радости.

Хотя цель четвертого метода дыхания, предложенного Буддой — вдыхания и выдыхания для успокоения и умиротворения тела заключается в привнесении покоя во все движения вашего тела, его следствием является также успокоение вашего дыхания и ума. Успокоение одного приводит к успокоению всех трех.

И в этом успокоении разграничения тела и ума не существует, вы пребываете в состоянии покоя, когда тело и ум приходят к единству, и нет больше чувства, что субъект медитации существует вне объекта медитации.

Четвертый предмет Полного Осознавания: Источник радости медитации (методы 5—6).

Тем, кто практикует медитацию, следует знать, как питать себя радостью медитации, миром и радостью медитативной концентрации для того, чтобы достичь подлинной зрелости и помочь миру. Жизнь в этом мире двояка — она и мучительна, и волшебна. Буддийские традиции Южных школ делают акцент на мучительности жизни, в то время как буддийские традиции Северных школ помогают постичь и оценить чудо жизни. Фиолетовый бамбук, желтые цветы, белые облака и полная луна — чудесные выражения Дхармакайя, Тела Дхармы. Тело человеческого существа, хотя и преходящее, лишенное независимого «я», связанное со страданием, — также чудесно, бесконечно чудесно. Внутренняя радость медитации похожа на отъезд из города с его чрезмерной суетой и утомляющими противоречиями, уход на природу для того, чтобы в одиночестве сесть под деревом. И мы тогда ощущаем огромное облегчение, мир и радость. Что за радость, что за облегчение. Это все равно, что вы закончили трудный экзамен и чувствуете, что все беспокойства остались далеко позади. В конце буднего дня вы можете выключить телевизор, зажечь благовонную палочку, чтобы наполнить комнату благоуханием, сесть скрестив ноги и начать практику дыхания с полуулыбкой на губах. И вы ощутите огромную радость! Это внутреннее ощущение мира и радости от медитации в пятом методе дыхания «Я вдыхаю и ощущаю радость. Я выдыхаю и чувствую радость» помогает нам осознавать эти ощущения. Если вы можете отстраниться от стрессов и трудностей повседневной жизни, вы войдете в медитацию, наполненную радостью. И из этого состояния легче перейти к состоянию мира и счастья.

Шестой метод устанавливает осознанность мира и счастья: «Я вдыхаю и чувствую счастье, я выдыхаю и чувствую счастье». И это счастье возникает, когда мы освобождаемся от непрекращающихся забот и беспокойств и того, что тело и ум получили облегчение.

Когда у нас болит зуб, мы знаем, что отсутствие боли — это очень приятное ощущение. Но когда зуб не болит, большинство из нас не осознает этого приятного чувства. Только после прозрения мы можем оценить, что имеем глаза, и понять, что видеть белые облака — поистине чудесно. Радость подпитывает медитирующего и нет никакой необходимости искать ее вовне. Все, что нужно, так это осознавать существование счастья, и оно проявится немедленно. Приятное чувство подобно воздуху

вокруг нас — мы можем наслаждаться им, сколько захотим. В буддийской психологии считается, что существуют три рода чувств: приятные, неприятные и нейтральные (не приятные и не неприятные). Но когда мы медитируем, мы знаем, что мы можем трансформировать нейтральные чувства в приятные и поддержать себя. Приятные чувства, полученные из нейтральных, более здоровы и более продолжительны, чем другие приятные чувства. Когда мы постоянно подпитываемся радостью медитации, мы становимся просты с собой и другими. Мы становимся терпимыми и сострадательными, и наше счастье переносится на всех окружающих. Только тогда, когда вы обрели внутренний мир, вы можете разделить его с другими. Только тогда вы действительно будете иметь достаточно сил и терпения, чтобы помогать другим, встречая лицом к лицу многие трудности с терпением и настойчивостью.

Пятый объект Полного Осознавания: Наблюдение чувств (методы 7—8).

Седьмой и восьмой методы дыхания помогают в наблюдении за чувствами приятными или неприятными. Чувства раздражения, гнева, беспокойства, скуки — это неприятные чувства. Когда мы переживаем какое-либо чувство, медитирующий определяет, что оно имеет место, и направляет свое осознание для того, чтобы его высветить.

Такова практика наблюдения. К примеру, если вы раздражены, вы должны знать: «Это раздражение во мне. Я раздражен», и вы вдыхаете и выдыхаете с этим осознанием.

В буддийской практике медитация наблюдения основывается на не-двойственности. Поэтому мы не должны рассматривать раздражение как внешнего врага, пришедшего поработить нас. Мы видим, что мы в данный момент и есть это самое раздражение. Благодаря этому пониманию, нам больше не нужно сопротивляться, развеевать или разрушать это раздражение. Когда мы практикуем медитацию наблюдения, мы не возводим в себе барьеры между хорошим и плохим, а превращаем себя в поле брани. Это главное, чего буддизм старается избежать. Мы должны лечить раздражение с состраданием и непротивлением. Мы можем встретить лицом к лицу наше собственное раздражение с сердцем, наполненным любовью, так же, как мы встречались лицом к лицу с нашей маленькой сестрой. Мы можем зажечь свет осознанности, который возникает из медитативной стабильности, посредством вдыхания и выдыхания, осознанно давая возможность свету светить ровно. И под светом осознанности раздражение постепенно трансформируется (не подавляется). Каждое чувство наполнено энергией. Приятное чувство — это энергия, которая питает. Раздражение — это чувство, которое может разрушать. В свете осознанности энергия раздражения превращается в творческую энергию. Чувства

возникают или из телесных ощущений, или из наших восприятий. Если мы страдаем бессонницей, мы чувствуем усталость или раздражение. Эти чувства возникают из телесных ощущений. Если нам неприятен человек или какой-то другой объект, мы можем почувствовать гнев, разочарование или раздражение. Эти чувства коренятся в восприятии. По буддизму, наши восприятия часто неадекватны и ведут к страданию. Практика Полного Осознавания — это глубокое видение для того, чтобы узреть подлинную природу всего и выйти за пределы обыденных неадекватных восприятий. Если вы живете в вашей повседневной жизни в умеренности, поддерживая свое тело в хорошем здоровье, вы можете уменьшить болезненные чувства, возникающие в теле. Посредством ясного наблюдения и обнаружения узлов в нашем понимании, вы можете уменьшить болезненные чувства, происходящие из восприятия. Наблюдать чувство для того, чтобы ясно его увидеть, — это возможность распознать множество причин, находящихся в непосредственной близости и в удалении. Глубокое вхождение в то, что мы обнаружили, — это путь раскрытия подлинной природы чувств.

Когда присутствует чувство раздражения или страха, мы можем осознавать это, стимулируя осознанность через дыхание. Полностью осознавая свое дыхание с терпением, мы подходим к более глубокому видению подлинной природы этого чувства. В видении мы приходим к пониманию, а это свобода. Седьмой метод обращается к активности ума: «Я вдыхаю, и я осознаю активность ума во мне. Я выдыхаю и осознаю активность ума во мне». «Активность» — это возникновение чувств, их продолжительность, их исчезновение и превращение в нечто другое.

Восьмой метод помогает в трансформации энергии чувств: «Я вдыхаю и привожу активность ума к покою и миру. Я выдыхаю и привожу активность ума к покою и миру». Наблюдая подлинную природу любого чувства, мы можем превратить эту энергию в энергию мира и радости. Когда мы кого-нибудь понимаем, мы можем его принять и полюбить его. Приняв его, мы теряем чувства упрека или раздражения против него. Энергия чувства раздражения в этом случае может быть превращена в энергию любви.

Шестой объект Полного Осознавания: Работа и освобождение ума (методы 9—12).

Девятый метод — это дыхание, определяющее все функции психики, кроме чувства: «Я вдыхаю и осознаю мою психику. Я выдыхаю и осознаю мою психику». Психика (читта) — это физиологический феномен, включающий в себя восприятие, обдумывание, рассуждение, различение, представление, а также всю деятельность подсознания. Как только возникает психологический феномен, нам следует определить его осознавание

параллельно с дыханием. Мы продолжаем наблюдать его, чтобы высветить его и увидеть его в связи со всей нашей психикой.

Первые четыре метода дыхания помогают нам быть едиными с нашим дыханием и остановить все мышление, различающие идеи и образы. Девятый метод помогает нам определить психические феномены, такие, как мысли или образы по мере их возникновения. Термин «читта» включает в себя все психологические феномены, такие, как чувства, восприятия, мысли, рассуждения и т. д. параллельно с их объектами. Он не применяется к единичному психологическому субъекту, всегда постоянному и самотождественному по своей природе. Психика — это река психологических феноменов, которые постоянно меняются — возникают и исчезают. В этой реке возникновение, существование и исчезновение одних феноменов всегда связано с возникновением, существованием и исчезновением других феноменов. Знать, как определить психические феномены, как они возникают и развиваются, очень важно в медитативной практике. Деятельность нашей психики часто нестабильна, возбудима и подобна потоку воды, омывающей камни. В традиционной буддийской литературе психика часто сравнивается с обезьяной, прыгающей с ветки на ветку, или со скачущей лошадью. И как только наша психика станет способной определить, что с ней происходит, и мы сможем ясно ее увидеть и привести к покою, мы почувствуем мир и радость в глубокой тишине.

Десятый метод дыхания успокаивает психику: «Я вдыхаю и привожу мою психику к счастью и миру. Я выдыхаю и привожу мою психику к счастью и миру». Сравните его с четвертым и восьмым методами. Четвертый успокаивает тело, восьмой успокаивает чувства. Эти три метода могут дать нам состояние сферы великого блаженства, радости, мира и расслабления при медитативной концентрации. И это состояние дает нам энергию для концентрации, но на этом не следует останавливаться. Мы можем продолжать наблюдать и «высвечивать», чтобы войти в пробужденное понимание. Только пробужденное понимание может привести нас к полному освобождению.

Одиннадцатый метод помогает сосредоточить сознание на единичном объекте. Только тогда, когда мы сможем это делать постоянно, мы сможем всесторонне обозреть его. Этот объект может быть физиологическим феноменом, таким, как дыхание, или психологическим феноменом, таким, как восприятие или чувствование, или физическим феноменом, таким, как лист или камень. Все эти феномены определяются как «объекты психики», и они не существуют отдельно от психики.

Объект сосредоточенной психики выделяется светом психического созерцания как певец светом прожектора на сцене.

Объект может двигаться во времени и пространстве, поскольку он жив настолько, насколько живо сознание, наблюдающее его. В состоянии концентрации объект и субъект становятся одним. Дыхание — это тоже объект сосредоточенного ума. Когда все ваше внимание сосредоточено на дыхании, тогда сознание и дыхание сливаются. Это концентрация. Концентрация — это вектор сознания, направленный на простой объект. После практики дыхания мы можем практиковать медитацию с другими психологическими, физиологическими, физическими феноменами. Только если достигнута концентрация, может проводиться работа по наблюдению.

Двенадцатый метод призван развязать все блоки и узлы ума: «Я вдыхаю и освобождаю свою психику. Я выдыхаю и освобождаю свою психику». Наша психика может быть связана и отягощена печалями и памятью прошлого, или повергнута в беспокойство, или озабочена будущими событиями, или захвачена чувствами раздражения, страха или сомнения в настоящем, или затуманена, смущена неадекватным восприятием. Только посредством сосредоточенности сознания мы можем обрести способность к наблюдению и «высвечиванию» и можем стать свободными от препятствий. Это то же самое, как если бы мы пытались развязать узлы на веревке. Для этого мы должны быть спокойны и нам нужно время. Наблюдая свою психику во всех тонкостях в покое и ощущении самодостаточности, мы можем освободить ее от всех затруднений.

Седьмой объект Полного Осознавания Дыхания: Наблюдение с целью открытия подлинной природы всех дхарм (методы 13—16).

Тринадцатый метод, преподанный Буддой, служит постижению преходящей природы всех дхарм. Все без исключения феномены, будь то психические или физические, преходящи. Преходящность не означает буквально «сегодня здесь, а завтра нет». Медитация на преходящности глубока, проникающа и чудесна по своей сути. Нет никаких феноменов, характеризуемых особыми, продолженными во времени характеристиками. Все вещи без исключения — это бесконечная цепь изменений, и все вещи лишены самодостаточной индивидуальности. Преходящность сама по себе означает существование без индивидуальности. Это основа, признанная в буддизме в отношении природы всего существующего. Преходящность также означает взаимозависимость. Компоненты вселенной зависят один от другого в своем существовании. В Маджхима Никая сутте говорится: «Это существует, потому что существует. И если этого нет, значит и того нет». Преходящность также означает беспризначность. Реальность всего того, что существует, превыше всех понятий и словесного выражения. Мы не можем подойти непосредственно к их сущностной и истинной природе,

поскольку мы привыкли схватывать феномен через посредство восприятия и мысли. Категории восприятия и мысли — это «признаки». Часто приводимый пример воды и волны помогает понять «беспризначность» природы всего того, что существует. Волна может быть высокой и низкой, может возникать и исчезать, но сущность волны — вода — не высокая, не низкая, не возникает, не исчезает.

Все признаки — высокая, низкая, возникающая, исчезающая — не могут коснуться сущности воды. Мы плачем или смеемся в соответствии с признаками, поскольку мы все еще не видим сущности существования. Сущность (свабхава) — это сама природа всего, что есть, и наша реальность. Преходящность — это также Пустотность. Реальность существующего — это беспризначность. Это реальность, которая не может быть схвачена концептуально и словесно. И поскольку она не может быть схвачена, она зовется Пустотой. Пустота не означает несуществование как противоположность существованию. Она означает беспризначность, свободу от любых понятий — смерти, рождения, существования, несуществования, возникновения, исчезновения, чистого (нечистого). В Сутре Сердца Праджняпарамиты говорится: «Все дхармы отмечены пустотностью, они не создаются, не разрушаются, они не загрязнены, не чисты, не возникают и не исчезают». Преходящность означает Бесцельность (апранихита). Наличие всего того, что существует, не означает достижения некой окончательной цели. Мы не можем ни добавить что-либо к истинной природе того, что существует, ни отнять что-либо из этого. Оно не имеет ни возникновения, ни исчезновения. Нам не надо искать реализации за пределами существующего. В самой сути каждой дхармы пробужденная природа уже существует.

Четырнадцатый дыхательный метод наблюдения «высвечивает» «затухающую» природу всех дхарм: «Я вдыхаю и наблюдаю угасание всех дхарм. Я выдыхаю и наблюдаю затухание всех дхарм». Все вещи лишены постоянства и поэтому находятся в процессе исчезновения. Роза, облако, человеческое тело, древнее дерево — все находится на пути исчезновения. Оценивая все дхармы одного момента на физическом плане, можно видеть, что все они проходят через стадии рождения, изменения и исчезновения. Начинающий должен ясно наблюдать преходящность и исчезновение всех вещей, включая Пять групп, которые формируют наше «я».

Девять Созерцаний — суть практика наблюдения за степенями разложения трупа с момента, когда он стал раздуваться, до момента, когда он превращается в прах.

Труп, который является объектом, может быть любым трупом на кладбище, включая тело самого практикующего.

В Кхоа Хы Лук (Уроки Пустотности) король Чан Тхай Тонг созерцает следующее:

Прежде цветущие щеки и розовые губы —
Сегодня холодный прах и белые кости,
Положение, слава хотя непревзойденны,
Они всего-навсего часть долгого сна.
Как бы богаты и благородны вы не были,
От этого вы не стали менее преходящим.
Зависть, гордость и цепляние за «я», но «я» всегда пусто.
Большие усилия, способность и успех,
Но в них нет конечной истины,
Поскольку четыре элемента разделяются,
Почему мы различаем старость от юности?
Трещины разрушают даже горы,
Герой умирает еще скорее.
Прежде черные волосы на голове
Быстро становятся седыми.
Наш доброжелатель только что отошел,
Плакальщик прибыл на нашу смерть,
Только скелет из высохших костей,
Сколько усилий человек потратил, чтобы обрести это.
Эти лоскуты кожи, содержавшие кровь,
Сильно страдали в жажде любви.

Это способ видения нашего тела и в то же самое время способ видения нашей психики. Наша психика, которая тонка и быстра сегодня, может стать заторможенной и постаревшей завтра. Реки, горы, дома, богатство, здоровье — все должно таким же образом стать объектом медитации.

Возможно, вы улыбнетесь и скажете, что такой способ медитации может привести к пессимистическому состоянию ума, крушению нашей любви к жизни и нашей радости жить. И это так и не так. Лекарство может быть горьким, но оно излечивает нашу болезнь. Действительность может быть жестокой, но видение вещей как они есть может исцелить нас. Реальность — это основа эффективного освобождения. Жизнь проходит так быстро, и нет никакой возможности остановить ее. Соки радости текут через все живое от минерального мира к растительному миру и к миру живых существ. И только потому, что мы заточили себя в темницу представлений о маленьком «я», мы действительно сотворили состояние тьмы, узости, беспокойства и горя. В соответствии с нашим ограниченным видением, предполагающим веру в истинно существующее «я», жизнь — это только мое тело, мой дом, моя жена, мои дети и мое богатство. Но если мы можем выйти за пределы тех ограничений, которые вы сотворили вокруг себя, вы увидите, что наша жизнь существует во всем и что угасание феномена не может коснуться этой жизни, так же как возникновение и исчезновение волн не может влиять на существование воды. Созерцая таким образом для ясного видения всеобщего исчезновения, мы

можем улыбаться перед лицом рождения и смерти и достигнуть большого мира и радости в этой жизни[40].

Пятнадцатый метод помогает нам освободить себя от уз индивидуальности, и таким образом мы станем частью космоса: «Я вдыхаю и созерцаю освобождение. Я выдыхаю и созерцаю освобождение». Освобождение здесь есть свобода от понятий жизни и смерти, обладания и потери, возникновения и исчезновения — всех понятий, образованных желанием и привязанностью, страхом и беспокойством, ненавистью и гневом.

Освобождение здесь означает свободу (нирвану), отсутствие любых ограничений.

Шестнадцатый метод, так же как и пятнадцатый, способствует ясному наблюдению для отбрасывания всех желаний и привязанностей, страхов и беспокойств, ненависти и гнева. Видение этого — драгоценность в нашей руке; мы оставляем любое намерение, обусловленное жаждой или жадностью, как тот, кто отрешен. Видя это, мы становимся львами, не нуждающимися больше в заботе матери лани. Видя это, мы отбрасываем привычные опасения свечи быть задутой ветром, ибо мы — солнце.

Видя, что жизнь не имеет границ, мы отбрасываем все, мы отбрасываем все тюремные ограды. Мы видим самих себя повсюду и видим нашу жизнь повсюду. Вот почему мы готовы помочь любому живому существу, всем их видам, принимая обет бодхисаттвы, того, кто достиг великого пробуждения.

И это отбрасывание не означает попытки избавиться от чего-то для того, чтобы получить взамен нечто другое. Это означает отбрасывание любого сравнения и видение того, что нет ничего, что должно быть удалено, и ничего, что должно быть добавлено, и что границ между нами и другими в действительности не существует. Практикующий не отбрасывает человеческое состояние, чтобы стать Буддой. Мужчины и женщины ищут Будду в собственном человеческом состоянии, ничего не отбрасывая и ничего не ища. Это означает «апранихита» — безустановочность, что также можно перевести как «отсутствие желаний».

Это то же самое, что и идея Отсутствия Поиска, которая развита в буддизме Махаяны. Оставление, чтобы стать всем, стать полностью свободным. Многие уже сделали это, и каждый из вас также может сделать это, если, конечно, у вас есть к этому намерение.

Подводя итог, можно сказать, что порядок шестнадцати дыхательных методов — это порядок Четырех Основ Осознанности: тела, чувств, ума и объектов психики. Вдумчивый практикующий знает, как регулировать и совершенствовать свое дыхание, тело и ум для того, чтобы увеличить энергию концентрации до того как начать практику наблюдения. Практика медитации благотворна для тела и ума, кроме того, она способствует расширению нашего видения. Распространенное видение делает возможным выход за пределы привязанности к обладанию или отвращению в жизни. Этот выход сделает нас радостными, спокойными, стабильными и сострадательными.

Для успеха в практиках, представленных здесь, читателю предлагается прочитать Сатипатана Сутту для сочетания практики учений Будды и Сатипатана с практикой учения Анапанасати Сутты.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Саваттхи* — столица царства Қосала, примерно в 75 милях к западу от Қапилавасту.

[2] *Бхикшуу* — монах.

[3] Церемония Паравана проводилась в конце каждого уединения сезона дождей, ежегодного трехмесячного уединения буддийских монахов. Во время церемонии каждый монах приглашался на собрание, где ему указывались его недостатки, проявленные во время уединения. Полная луна отмечает конец лунного месяца. Обычно Паравана проводилась в конце месяца Ассаюджа (приблизительно октябрь), но в конце года, в котором давалась сутра, Будда увеличил уединение до четырех месяцев и церемония проводилась в конце месяца Қаттика (приблизительно ноябрь).

[4] День полной луны в уединении четвертого месяца (Қаттика) назывался Қомуди, или День Белого Лотоса, поскольку комуда — это разновидность белого лотоса, расцветающего поздней осенью.

[5] Поле заслуг — поддержка хорошей общины, подобна посеву семян на плодородной почве.

[6] *Арахат* (санскр. архат) — высшая стадия реализации согласно ранней буддийской традиции. Слово «архат» означает высоко почитаемое и уважаемое лицо. Архат — это тот, кто вырвал с корнем причины страданий и вышел за пределы колеса рождений и смертей.

[7] *Корень страданий* (санскр.: клеша, пали: килеса) — узлы, закрепощающие психику, такие, как жадность, гнев, невежество, презрение, подозрение и ложные взгляды. Это синоним Асава (пали): страдание, боль, отравляющие психику причины, которые ведут нас к рождению и смерти, как хватание-цепляние, ложные взгляды, невежество.

[8] Это первые 5 из 10 узлов и пут (санскр.: Самйоджана): 1) захваченность ложными взглядами о себе; 2) колебание; 3) вовлеченность в суеверные запреты и ритуалы; 4) хватание-цепляние; 5) гнев и ненависть; 6) желание мира форм; 7) желание в сфере миров, где нет никаких форм; 8) гордость; 9) возбуждение и 10) невежество. Эти узлы и связи удерживают нас в порабощенном состоянии в мирских ситуациях.

В Махаяне 10 связей и пут перечислены в следующем порядке: желание, ненависть, невежество, гордость, колебание, вера в реальность «я», крайность в воззрениях, ложные воззрения, извращенные воззрения, воззрения, связанные с не необходимыми запретами. Первые 5 называются «тупыми» и последние 5 — «острыми».

[9] *Плод Невозвращения* (Анагами пхала) — плод, уступающий только достижению Архатства. Те, кто реализовал Плод Невозвращения, никогда не возвратятся после этой жизни в колесо рождений и смертей.

[10] *Плод Одного Возвращения* (Сакадагами пхала) — плод, или достижение, предшествующее Плоду Невозвращения. Тот, кто реализовал этот плод, вернется в круг рождений и смертей один раз.

[11] *Плод Вхождения в Поток* (Сотапатти пхала) — четвертый, высший плод или достижение. Тот, кто реализовал Плод Вхождения в Поток, вошел в Поток Пробужденного сознания, который всегда течет в Океан Освобождения.

[12] *Четыре Основы Осознанности* (Сатипаттхана): 1) Осознание тела в теле; 2) Осознание чувств в чувствах; 3) Осознание ума в уме; 4) Осознание объектов ума в объектах ума. Более подробные разъяснения приводятся в книге «Суть Буддийской медитации» Ньянапоника Тхера или в другом переводе Сатипатана сутты. См. также Тхить Нят Хань. «Быть в мире» (Беркли Паралакс Пресс, 1987), с. 39.

[13] Четыре Правильных Усилия (пали: падхана): 1) никогда не позволять возникать неправильным действиям; 2) если возникли, найти средства прекратить их; 3) зарождать причины правильных действий, если они еще не возникли; 4) найти средства развития правильных действий для их развития, если они возникли.

[14] *Четыре Основы Успеха* (иддхи пада) — четыре дороги, ведущие к реализации сильной психики: старение, энергия, полное осознавание и проникновение.

[15] *Пять Способностей* (индрияна): 1) уверенность; 2) энергия; 3) медитативная устойчивость; 4) медитативное сосредоточение; 5) правильное понимание.

[16] *Пять сил* (бала) — то же что и пять способностей.

[17] *Семь факторов Пробуждения* (боджджханга): 1) полное внимание; 2) исследование дхарм; 3) энергия; 4) восторг, превышающий этот мир (см. примеч. 26); 5) легкость и наполненность миром; 6) сосредоточенность; 7) равностность. Они обсуждались в четвертом разделе сутры.

[18] *Благородный Восьмеричный Путь* (аттхангика-магга) — путь правильной практики, содержащий восемь элементов: 1) правильное воззрение; 2) правильное намерение; 3) правильная речь; 4) правильное действие; 5) правильный образ жизни; 6) правильное усилие на пути; 7) правильное осознавание; 8) правильное медитативное состояние. Перечисленные практики, начиная с Четырех Основ Осознанности и вплоть до Благородного Восьмеричного Пути (всего 37), называются бодхипаккхьа дхамма, т. е. составляющие Пробуждения.

[19] Любящая доброта, Сострадание, Радость и Равностность (брахмавихара) — четыре прекрасных драгоценных состояния сознания, ничем не ограниченные, часто называемые Четыре Безграничные Медитации. Любящая доброта приносит радость, Сострадание удаляет страдание. Радость — это счастье и радость в радости других. Равностность — это состояние без рассуждений о приобретении и потере, без хватания, цепляния за веру как за истину, без гнева и горестей.

[20] *Девять Созерцаний* — практика созерцания на девяти стадиях разложения трупа, от момента вздутия до момента превращения в прах.

[21] *Радость и счастье* — слово «пити» обычно переводится как «радость», и слово «сукха» обычно переводится как «счастье». Следующий пример обычно используется, чтобы сравнить «пити» и «сукха». Некто путешествующий в пустыне и видящий источник холодной воды испытывает «пити» (радость) и, утоляя жажду, испытывает «сукха» (счастье).

[22] *Дхармы* — вещи, феномены.

[23] *Затухание* (вирага) — затухание цвета и вкуса каждой дхармы, и ее постепенное растворение, и в то же самое время затухание и постепенное растворение цвета и вкуса желания. Рага означает цвет или краску, здесь этот термин используется для того, чтобы обозначить желание. Вирага, таким образом,— это затухание и цвета, и страсти.

[24] Освобождение означает искоренение всех несчастий и горестей посредством изменения их.

[25] Оставление всего означает отбрасывание всего того, что мы считаем иллюзорным или пустым по своей сути.

[26] «Не этого мира» или «Восторг превыше обыденного мира» — перевод слова «нирамиса». Это великая радость, которая не может быть найдена в сфере чувственных желаний.

[27] Различение и Сравнение: то есть различение субъекта от объекта, сравнение того, что дорого для нас, с тем, что мы не любим, то, что приобретено, с тем, что потеряно.

[28] Равностность (пали: Упеккха, санскр.: Упекша) — иногда переводится как «безразличие». Обозначает отказ от различения и сравнения субъекта/объекта, нравится/не нравится, приобретение/потеря, является основным. В буддизме школ Махаяны этот аспект полностью развит.

[29] *Сутта* (санскр.: сутра): проповедь Будды.

[30] Да аньбань шоу и цзин.

[31] Сутра номер 602 в пересмотренной китайской Трипитаке.

[32] Сутра номер 125 в пересмотренной китайской Трипитаке.

[33] Сутра номер 606 в пересмотренной китайской Трипитаке.

[34] Четыре Медитативных Состояния (санскр.: рупа дхьяна, пали: рупа джхана).

[35] Четыре Безобразных Сосредоточения (санскр.: арупа дхьяна, пали: арупа джхана).

[36] См. Ньянапоника Тхера.

[37] Метод дыхания со счетом был широко распространен и освещается в сутрах и комментариях. Экоттарагама (Цзэн и ахань) (сутра номер 126 в китайской Трипитаке, книги 7 и 8) не упоминает метод техники дыхания со счетом, но описывает метод сочетания дыхания с Четырьмя Медитативными Состояниями. Часть 23 Сю Син Дао Ди (сутра номер 606 в пересмотренной китайской Трипикате, книга 5) называется «Раздел дыхания со счетом». В ней приводится метод Полного Осознавания Дыхания с методом счета дыхания. Сутра также ссылается на Четыре Медитации.

[38] Сутра номер 606 в пересмотренной китайской Трипитаке, часть 23.

[39] Сутра номер 125 в пересмотренной китайской Трипитаке.

[40] См. примеч. 23.

Об авторе

Тхить Нят Хань — вьетнамский буддийский монах, представитель традиции Дзэн.

Автор работ «Ключи Дзэн», «Солнце — мое сердце», «Пребывать в мире» и др.

БУДДИЗМ В КЛАССИЧЕСКОЙ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

 Заказ № 166

«ПОДЛИННЫЕ СОБЫТИЯ» И «ДОСТОПАМЯТНЫЕ ПРОИСШЕСТВИЯ»

(Сборники буддийских коротких рассказов «сяошо»)

Настоящая публикация знакомит читателя с весьма интересным, но основательно забытым литературным явлением. Подборки китайских коротких рассказов — «сяошо» неоднократно издавались в русских переводах [1]. Между тем китайские короткие рассказы буддийского содержания, буддийские сборники «сяошо» все еще известны лишь узкому кругу специалистов по истории китайской литературы.

В период Шести династий (229—589) из общего потока китайской литературы исторического, философского и географического содержания выделилась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников — короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из жизнеописаний исторических деятелей в династийных историях и других исторических источниках, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает занимательное событие как бы само по себе, не привнося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием для определения его как сюжетной прозы.

Становление «сяошо» приходится на период все возрастающего влияния буддизма во всех сферах жизни китайцев. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии активно проникают в литературу «сяошо», отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как «Новое изложение рассказанного в миру» («Ши шо синь юй») Лю Ицина (403—444), «Продолженные записи о поисках духов» («Соу шэн хоу цзи») Тао Юаньмина (365—420) и др. На рубеже IV—V вв. появ-

---

[1] Последняя и наиболее полная подборка китайских коротких рассказов была издана под поэтическим названием «Пурпурная яшма (см.: Пурпурная яшма: китайская повествовательная проза I—VI вв. Пер. с кит./Сост., ред., пер., коммент. Б. Рифтина.— М., 1980) и сразу по выходе в свет стала библиографической редкостью.

ляются сборники полностью буддийского содержания, предназначенные для широкой публики, призванные возбудить религиозное чувство в тех, кто «не чтит Будду», укрепить в вере его почитателей. Буддийские сборники должны быть отнесены к типу рассказа, который в традиционной китайской филологии именуется «чжигуай сяошо», или «рассказы о чудесах», но с одним существенным отличием: в них отчетливо прослеживается дидактическое содержание, нравоучительный смысл. Литература буддийских «сяошо» открывает перед читателем поистине уникальную возможность составить представление о популярном, или «низовом» китайском буддизме наиболее раннего периода IV—V вв. Популярный, или «низовой» буддизм, в котором преобладают иррациональный элемент, религиозная фантазия, мистицизм, тяготеет к массовым «примитивным» формам сознания и мало напоминает нам высокоорганизованный буддизм ученой монашеской элиты, известный по многочисленным литературным образцам[1]. Но именно этот буддизм был и остается основной формой конфессии в Китае и других странах буддийского ареала.

Литература буддийских «сяошо» дошла до нас с существенными потерями: одни сборники были вовсе утрачены, другие сохранились не полностью либо в кратких фрагментах. Без каких-либо потерь дошла до нас только серия сборников, рассказывающих о покровителе страждущих бодхисаттве Гуаньшиине-Авалокитешваре. Утраченные в Китае, эти сборники хранились в библиотеках японских монастырей и были вновь открыты полстолетия назад[2]. Серия о Гуаньшиине представлена тремя сборниками: «Записи свидетельств об Авалокитешваре» («Гуаньшиинь иньянь цзи») Фу Ляна (374—425), «Продолженные записи свидетельств об Авалокитешваре» («Сюй Гуаньшиинь иньянь цзи») Чжан Яня (вторая половина V в.) и «Сведенные воедино свидетельства об Авалокитешваре» («Си Гуаньшиинь иньянь цзи») Лу Гао (459—532). В нее входит в общей сложности 86 кратких сюжетов, рассказывающих о том, как в определенной критической ситуации (плен, казнь, пожар, болезнь, нашествие злых духов и т. д.) страждущий (непременно реальный исторический персонаж) возносит молитвы Гуаньшиину, и бодхисаттва приходит ему на помощь.

Впрочем, если бы мы располагали только серией сборников об Авалокитешваре, то составили бы о литературе буддийских «сяошо» несколько поверхностное и явно одностороннее пред-

[1] См. например: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. I (Раздел I: Переводчики).— М., 1991.

[2] Цукамото Дзэнрю, Коицу Рикутё «Кандзэон окэнки» — но суцугэн (Обнаружение утраченных в древности «Гуаньшиинь иньянь цзи» периода Лю-чао).— «Silver Jubilee Volume of the Zinbunkagoku Kenkyusyo», Kyoto, 1954.

ставление. Если не исчерпывающее, то вполне отчетливое представление о литературе буддийских «сяошо» позволяет составить сборник Ван Яня (ок. 450 — ок. 500) «Вести из потустороннего мира» («Мин сян цзи»). Мы располагаем 131 сюжетом и авторским предисловием, что составляет едва ли не большую часть от первоначального объема сборника, как, впрочем, и от сохранившейся коллекции буддийских «сяошо» в целом. Обширные выдержки из сборника Ван Яня приведены в позднейших собраниях, и в первую очередь в буддийском своде VII в. «Роща драгоценностей парка Закона» («Фа юань чжу линь»). Подборку, сверку и научную публикацию этих выдержек в своем археографическом труде «Изыскания по старинной прозе» осуществил Лу Синь[1].

Издание сборника Ван Яня на русском языке ожидается в скором времени. Настоящая публикация ставит перед собой задачу познакомить читателя с двумя другими сборниками буддийских «сяошо» дошедшими о нас в кратких фрагментах.

«Подлинные события» («Сюань янь цзи») составлены уже известным нам Лю Ицином, который приходился племянником основателю династии Сун (420—479) императору У-ди (420—423). Бóльшая часть из 35 сюжетов, которыми в настоящее время представлен памятник, посвящена излюбленному персонажу буддийских «сяошо» — бодхисаттве Гуаньшиину-Авалокитешваре, который выступает все еще в мужском (а не женском, как впоследствии) обличии. Значительное место в «Подлинных событиях» отводится теме вотивных предметов (статуи, ступы, а в контексте буддийских «сяошо» также и канонические сочинения-сутры), культ которых во многом определяет содержание популярного китайского буддизма.

«Достопамятные происшествия» («Цзин и цзи») составлены придворным историографом Хоу Бо (вторая половина VI в.) по приказу императора династии Суй (581—618) Вэнь-ди (581—604). Помимо сюжетов о вотивных предметах и бодхисаттве Гуаньшиине, сюда вошли короткие рассказы житийного содержания, посвященные буддийским подвижникам.

Перевод основывается на тексте обоих памятников, приведенном в подборке Лу Синя[2]. В круглых скобках в тексте перевода даются европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения переводчика. Подробные примечания вынесены за текст перевода. Переводчик попытался адекватно передать

[1] Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь, Пекин, 1953, с. 373—458; подробнее о сборнике Ван Яня и о нем см.: М. Е. Ермаков. Биографическая и житейская литература раннего китайского буддизма.— «Буддизм: проблемы истории, культуры, современности». М., 1990. С. 185—205; М. Е. Ермаков. Об авторе «Мин сян цзи».— «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. I, М., 1990. С. 20—28.

[2] См.: Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь. С. 361—371, 459—465.

стиль буддийских «сяошо», близкий к стилю китайского исторического повествования того времени, но с усиленной разговорной интонацией, проявляющейся, в частности, в многочисленных диалогах.

«ПОДЛИННЫЕ СОБЫТИЯ»
(«Сюань янь цзи»)

(1) Чжан Юн, по прозванию Маоюй, был уроженцем округа Бохай. В годы правления династии Цзинь (265—420) под девизом Сянь-нин (275—280) у его сына и невестки родился мальчик. Поначалу он ничем не выделялся, но к семи годам умом и сообразительностью превзошел других детей. Маоюй любил пострелять из лука. Он приказывал слугам отыскивать и приносить ему стрелы, но те мешкали. Тогда внук предложил:

— Я сам буду приносить Вам стрелы, дедушка.

Как только начались стрельбы, внук уже был тут как тут: он находил все до единой стрелы и возвращал их деду. Присутствующие при этом были удивлены. А когда они вернулись домой, внук вдруг заболел и умер. Позвали шрамана (монаха) воскурить благовония. Появился праведник-варвар и сказал так:

— Поскорее захороните внука! Это — злой демон-ракшас. Он пожирает людей!

Помня о том, как внук хватал стрелы, дед немедля закрыл крышку гроба. И тотчас раздался звук, как будто кто-то внутри него ворочается. Домашние были удивлены и крайне напуганы. Они спешно совершили погребение. Потом внук несколько раз являлся деду. Но тот стал исполнять Восемь заповедей [1], и видение исчезло.

(2) Однажды в годы правления династии Цзинь под девизом И-си (405—418) праведники столичного монастыря Хуэй-сян и Фа-сян находились вместе в монастырской зале. В четвертую ночную стражу (1—3 ч) Хуэй-сян подозвал Фа-сяна к себе. Фа-сян пошел посмотреть и увидел Хуэй-сяна, который лежал вверх лицом с руками, сложенными на груди, и вытянутыми ногами.

— Можешь развязать путы на моих руках и ногах? — спросил Хуэй-сян.

— На тебе нет никаких пут, — сказал Фа-сян.

Тогда Хуэй-сян смог двигаться и рассказал, что толпа людей связала его по рукам и ногам и избивала кнутом, приговаривая: «Почему ты убиваешь вшей!?» Они сказали Хуэй-сяну,

что если он не прекратит, его расплющат между двумя камнями.

После этого Хуэй-сян соблюдал запрет на убиение вшей, но других успехов на религиозном поприще у него не было.

(3) Ань Сюнь происходил из семьи Лу и был уроженцем округа Уцзюнь. В десять лет мальчик тяжело заболел.

Не помогали самые лучшие лекарства: ему день ото дня становилось все хуже. Монах монастыря Тайсюаньтайсы Фа-цзи сказал Ань Сюню так:

— Боюсь, что твоя болезнь происходит от дурной кармы. И никакой лекарь ее не исцелит. Я, бедный странник, полагаюсь на сутру, которая гласит: «Если попадете в тяжелое положение, положитесь на Три драгоценности (Будда, его учение и община), кайтесь в своих прегрешениях, и вы обретете спасение». Отбросьте все дурное и суетное, очиститесь от мирского тлена и сосредоточьтесь на одном! Тогда Вы непременно выздоровеете.

Ань Сюнь так и поступил. В собственном жилище он устроил пост Гуаньшииню-Авалокитешваре. С чистыми помыслами обратил он свои мольбы к бодхисаттве, превозмогая болезнь, отбивал поклоны, сосредоточил мысли на причинах и следствиях. На седьмую ночь Ань Сюнь вдруг увидел золотую статую высотой более чи (1 чи — 0,33 м). Он три раза погладил статую от головы до ног и почувствовал, как болезнь покидает его. Поскольку ему было явлено чудо, Ань Сюнь тут же пожелал уйти в монахи. Он отыскал монастырь Тайсюаньтайсы, трудился на религиозном поприще, не ведая устали. Ань Сюнь зачитывал сутру Цветка Закона, питался только овощами, соблюдал долгий пост. В продолжение тридцати семи лет он постоянно устремлял свои помыслы на перерождение в небе Тушита [2]. В шестнадцатом году правления династии Сун (420—479) под девизом Юань-цзя (440) он покинул столицу. О последних годах его жизни ничего неизвестно.

(4) В первом году под девизом правления Юань-цзя (424) сотня горных разбойников напала на окружную управу в Цзянъани. Они грабили народ, брали в плен детей и женщин. Разбойники пришли в буддийский храм, чтобы похитить драгоценности. Все подношения хранились в одном помещении. Разбойники распахнули дверь. И тут из высокой бамбуковой корзины с одеждой вылетел рой в несколько десятков тысяч пчел. Пчелы в тот же миг облепили разбойников с головы до ног и стали кусать. Искусали так, что глаз не было видно. Разбойники оставили украденное и бросились бежать. А пчелы летели за ними и жалили по дороге. Разбойники перепугались и ушли насовсем. Дети и женщины, которые были ими пленены, все вернулись в свои семьи.

(5) В годы правления династии Сун под девизом Юань-цзя (424—453) в округе Усин случился пожар. Дотла сгорело несколько сотен домов. Была лишь соломенная хижина, где зачитывали сутры. Она-то и не сгорела. Люди посчитали это чудом.

(6) Чэ Му отправился в северный поход, был схвачен варварами и находился в плену в лагере разбойников. Его мать принялась поклоняться Будде, поставила пред его ликом семь светильников. Она днем и ночью взывала к Гуаньшиню, молила о том, чтобы сыну удалось спастись. Прошел год. И вдруг сын вернулся. Семь дней и семь ночей шел он один на юг. Когда небо закрылось тучами, куда было идти — неизвестно. Вдруг он увидел семь факелов и пошел на огни. Казалось, он вот-вот увидит их вблизи, да не тут-то было. Так прошли семь ночей, и он, неизвестно как, оказался дома. Он увидел, что мать лежит ничком перед ликом Будды, а перед ней семь светильников. Тогда-то ему все и открылось. Они с матерью все обсудили. Мать и сын поняли, что то была божественная сила Будды. Му отныне сам просил Будду о милосердии.

(7) Уроженец округа Уцзюнь Шэнь Шэнь был схвачен и приговорен к казни. Доставленный на место казни, он весь день не смыкая уст повторял имя Гуаньшииня. И тогда занесенный над ним меч рассыпался.

Еще рассказывают, что уроженец округа Уцзюнь Лу Хуэй был брошен в тюрьму и приговорен к смерти. Тогда он велел родственникам соорудить статую Гуаньшииня и так спасти его от смерти. Когда пришло время казни, три раза занесенный над ним меч рассыпáлся. Чиновник допросил его, и Лу Хуэй отвечал, что то была милосердная сила Гуаньшииня. Пошли посмотреть на статую, и на шее у нее увидели три рубца от меча. Был издан указ о помиловании Лу Хуэя.

(8) Гао Сюню из Инъяна было уже пятьдесят, когда его арестовали за убийство. Его заточили в кандалы и намеревались предать смерти. Заключенные тюрьмы сказали Сюню:

— Будем все разом и с тщанием думать о Гуаньшиине.

— Мое преступление очень тяжелое. Я приму казнь по заслугам. Мне неоткуда ждать спасения, — отвечал Сюнь. Однако заключенные уговаривали его. Тогда Сюнь поклялся от всего сердца:

— Я отказываюсь от зла и буду делать только доброе, думать о Гуаньшиине не переставая. Если мне будет даровано избавление от смерти, я возведу ступу в пять ярусов, жертвуя собой, пойду в услужение сангхе (монашеской общине).

Десять дней кряду Сюнь приносил клятву, и тогда кандалы сами собой раскрылись. Смотритель тюрьмы удивился и так сказал Сюню:

— Уж если божество Будда охраняет тебя, то казнь не должна состояться!

Когда пришел день казни, занесенный над Сюнем меч рассыпался. Был издан указ о его помиловании.

(9) Ши Се слыл ученым. Он чтил Дао и не жаловал Будду. Ши Се говаривал:

— Будда — ничтожное божество, которому и служить-то не стоит!

Всякий раз, когда он видел статую Высокочтимого, то по обыкновению глумился над ней. А потом его разбил паралич — бéри-бéри. Се кому только ни возносил молитвы, но от недуга не исцелился. Его друг Чжао Вэнь посоветовал:

— Блага, дарованные Буддой, — наипервейшие среди благ, даруемых нам! Не попробовать ли тебе изготовить статую Гуаньшииня?!

Болезнь Се ужесточилась, и он по совету друга изготовил статую. Ночью во сне ему явился сам Гуаньшиинь, и вскоре болезнь отступила.

(10) У Тан из Люйлина с юных лет любил поохотиться, приманивая животных. Стрелял он без промаха, и семья стала богатеть. Однажды весенним днем он вышел с сыном на охоту. Они набрели на олениху с олененком. Олениха-мать почувствовала приближение людей и велела олененку уходить. Но тому был неведом страх, и он подошел прямо к приманке. Тан выстрелил и убил его. Олениха-мать в неутешном горе ходила кругами и не переставая жалобно стонала. Тогда Тан сам спрятался в зарослях травы, а олененка выставил на открытом месте. Олениха подошла прямо к этому месту и стала приближаться к олененку, то поднимая, то опуская голову, то припадая к земле, то поднимаясь вновь. Тан прицелился в олениху-мать. Он натянул тетиву, навел стрелу на цель и выпустил. И вдруг выпущенная из арбалета стрела повернула в обратную сторону и угодила в его сына. Тан отбросил арбалет, обнял сына, гладил его по спине и плакал. И вдруг неизвестно откуда раздался голос:

— У Тан! Разве любовь оленухи к олененку чем-то отличается от твоей любви к сыну?!

Тан затрепетал, услышав сей глас, да так и не понял, откуда он доносится.

(11) Чэн Дэду был уроженцем Учана. Однажды ночью, находясь в Сюньяне, он увидел, что его жилище само собой осветилось. Там было ласточкино гнездо, в котором вдруг появился

птенец этак с чи ростом. Был он белым-белым, вышел из гнезда, подошел к ложу Дэду и произнес:

— Через три года ты обретешь долголетие.

Сразу же стало темно, и птенец исчез. Дэду хранил это событие в строгой тайне.

(12) У господина Чжоу из Пэйго было три сына, и все трое были немы. Однажды появился человек, просивший подаяния. И тут господин Чжоу услышал голоса своих сыновей. Человек их расспрашивал, а они ему как ни в чем не бывало отвечали. Гость спросил:

— У вас, господа, в прошлом были грехи. Быть может, вы вспомните о них?

Господин Чжоу подивился его словам и понял, что это необычный человек. Сыновья долго думали, а потом сказали:

— Никто из нас не помнит прошлых грехов.

— А вы вспомните свои детские годы, — продолжил гость, затем вошел в дом, принял пищу и сказал так:

— Когда вы были малыми детьми, в доме было ласточкино гнездо, а в нем три птенца. Мать кормила их, летала за пищей. Вы дотянулись руками до крыши дома и схватили гнездо. Потом вы разворошили его. Птенцы, как обычно, раскрывали клювы, требуя пищи. Вы сорвали колючки и дали их птенцам. Все они умерли. Мать вернулась и не нашла птенцов. Она жалобно защебетала и улетела. Вы обязаны помнить об этом прегрешении.

Гость преобразился в праведника и молвил:

— Теперь, господа, когда вы раскаялись, вина с вас снимается!

И тут же господин Чжоу услышал, что его сыновья разговаривают, как обычные люди. А праведника не стало.

(13) У Ван Дао, уроженца Хэнэй, было три брата. Однажды все они были больны. В их доме было гнездо сороки. С утра до вечера они летали и стрекотали. Шум стоял такой, что невозможно терпеть. Братья разозлились и договорились, что выздоровеют и утихомирят этих птиц. Когда они выздоровели, то схватили этих сорок, вырвали им языки и убили. Все братья онемели.

(14) В Индии жил монах. У него была корова, которая в день давала три шэна (1 шэн — 1,04 л) молока. Один человек попросил у коровы молока, и та ответила:

— В прошлом перерождении я была рабом. Я ела тогда тайком, и теперь эта пища хранится в моем молоке. То, что я даю, имеет предел. Это невозможно отдать все без остатка.

(15) Один попугай прилетел на гору. Птицы и звери на этой горе жили в любви. Попугай порадовался этому, но не мог там

долго оставаться и улетел. Через несколько месяцев на горе вспыхнул большой пожар. Попугай это увидел, вошел в воду и смочил крылья. Он поднялся в небо и стал тушить пожар. Небесное божество его вопрошало:

— Разве же этого достаточно, чтобы исполнить твое намерение?!

— Я знаю, что никого не спасу, — отвечал попугай. — Но я бывал на этой горе. Птицы и звери здесь добрые. Они как братья друг другу. Не в моих силах было безучастно смотреть на происходящее.

Небесное божество расчувствовалось и погасило пожар.

(16) В горах вспыхнул пожар. В горной роще жил фазан. Он вошел в воду и смочил крылья. Затем фазан поднялся в небо и стал гасить пожар. Так он летал туда и обратно до изнеможения, не считая свой труд чрезмерным.

(17) Змей сдох в конце правления династии У (222—280).[3]

(18) Правитель царства У, Сунь Хао, был по природе жесток и вершил дела, не считаясь с чувствами людей. Вместе с женской прислугой он осматривал дворцовый парк на предмет приведения его в порядок. В земле он вдруг обнаружил золотую статую чрезвычайно величавого облика. Сунь Хао приказал поместить ее в отхожее место, чтобы пользоваться вместо скребка[4]. В восьмой день четвертого месяца[5] Сунь Хао помочился на голову статуи, при этом со смехом приговаривая:

— Сегодня восьмой день, и вот тебе омовение ко дню рождения!

А потом он стал забавляться со своими прислужницами перед статуей. Через некоторое время его мошонка вдруг вздулась, да так стала болеть, что не было сил переносить. А к утру боль стала такой нестерпимой, что он молил о смерти. Знаменитые врачи применяли лекарства, пытаясь вылечить его, но ему становилось все хуже. Великий астролог произвел гадание и изрек:

— Причина этого — оскорбление великого божества.

Был издан указ о принесении жертв в императорском родовом дворце. Жертвы были принесены, но опухоль все увеличивалась. Никто не знал, что предпринять.

В женской половине дворца была императорская наложница, которая верила в Будду и была любима императором. Когда она о чем-нибудь рассуждала, то обязательно попадала в точку. Она спросила императора:

— Ваше Величество, Вы молились Будде?

— А Будда — великое божество? — спросил Сунь Хао.

— На небе и под ним нет никого, кто был бы славен больше Будды, — отвечала женщина. — Статуя, которую нашли Вы,

Ваше Величество, все еще находится в отхожем месте. И я прошу Вас взять ее оттуда и поклониться ей. Ваша опухоль непременно исчезнет.

Боль была очень сильной. Сунь Хао приготовил горячей ароматной воды и вымыл статую собственными руками. Он поместил ее в зале. Кланяясь ей и оправдываясь за прошлые прегрешения, он от всего сердца просил о милости. Той ночью боль ослабла, и опухоль тоже уменьшилась. Потом Сунь Хао принял Пять обетов [6] от Кан Сэн-хуэя и возвел монастырь на большом рынке. Он принес подношения монашеской сангхе.

(19) Во времена Сунь Хао имелось сочинение «Верный путь правителя», где по поводу изложенных выше событий говорится: «Закон Будды должен быть уничтожен. Срединному государству нет пользы от варварских богов!» Сунь Хао приказал собрать всех шрамана и приставить к ним охранников, с тем чтобы затем с ними расправиться. Он призвал закононаставника Кан Сэн-хуэя и изрек:

— Если Будда божество, будем чтить его. Если же в нем нет чудодейственной силы, Вас и монахов ожидает одна судьба.

Кан Сэн-хуэй и монахи ожидали либо смерти, либо изгнания. Тогда Кан Сэн-хуэй устроил пост, и на седьмой день было явлено божество. Медную патру [7] наполнили водой и поставили посреди залы. Посреди полуденной трапезы патра заблистала ярким светом, и все в зале услышали, что из нее доносится какой-то звук. Так были явлены мощи-шарира. Они плавали в патре и освещали все помещение. Сунь Хао в окружении свиты пришел посмотреть на чудо и от испуга изменился в лице. Он встал с циновки и приблизился к патре. Кан Сэн-хуэй сказал:

— Ваше Величество! Если, применив силу Мэн Бэня [8], ударить стоцзюневым (1 цзюнь — 18 кг) молотом, то и тогда эти алмазной крепости мощи ничуть не пострадают!

Сунь Хао так и велел сделать. Но прежде Кан Сэн-хуэй пропел гимн, совершил поклонение, разбросал кругом цветы и воскурил благовония. Песнопение гласило:

Святая вера соединит нас с Милосердным,
И он придет, не даст нам сгинуть.
Тогда Закона колесо вращаться будет,
Оставит здесь божественный свой след.
Величия у божества достанет,
Чтобы явить его сейчас.
Иначе...
Три драгоценности навеки захиреют.

Силач взял молот и поднял его над головой. Все, кто наблюдал за этим, задрожали в страхе. Молот от удара разлетелся вдребезги, а мощи-шарира остались невредимы. Ясный свет исходил от них, и его многоцветие наполнило помещение.

Преисполненный почтения Сунь Хао пал ниц. Он признал свое поражение, приобщился к вере. Он старательно обустраивал посты и проповеди. На месте этого события, к северу от большого рынка Цзянькана (соврем. Нанкин), находится ступа. Впоследствии и она являла благое знамение, излучая свет.

Весной девятнадцатого года под девизом правления Юань-цзя (443) ступа засветилась в ночи. Большой ярко-красный луч исходил от четвертого яруса ступы. А с юго-западной стороны появилось нечто, похожее на хвост фазана. Этот предмет то двигался, то останавливался, и так беспрерывно. Свидетельства наблюдавших за ним той ночью одни подлинны, другие не совсем. Но более двадцати дней на городском рынке видели, что на ступе есть большой фиолетовый отсвет.

(20) Сунь Цзо был уроженцем Цзюйяна, что в Циго. Он дослужился до должности главного цензора. У него был сын Чжи по прозванию Фахуэй. Чжи с малолетства был умен и сообразителен, чтил Закон. В первый год правления династии Цзинь под девизом Сянь-кан (335), находясь в округе Гуйян, Чжи заболел и умер. Было ему восемнадцать лет.

В третьем году под девизом правления Сянь-кан (338) Цзо служил в Учане. В восьмой день четвертого месяца повсеместно возводили молельни-бодхимандала, приглашали монахов помолиться Будде, устраивали посты и совершали ритуальные хождения [9]. Цзо увидел сына в толпе, выходящего из-за статуи. Он окрикнул Чжи; тот ему низко кланялся и подробно рассказал о своем житье-бытье. Вместе с родителями сын пришел в дом. Отец был болен, но Чжи успокоил его:

— Ничего страшного! В пятом месяце Вы выздоровеете.

Сказанное им сбылось точь-в-точь.

Для тех, кто говорит, что благодетельно, изгоняя души умерших, спасаться от бед, эта история будет полезной.

(21) Мао Дэцзу был уроженцем Инъяна. Его войско было разбито в Цзяннани. Дэцзу бежал окольными путями. Он увидел, что варвары верхом на конях догоняют его, и упал ничком в траву на обочине дороги. Трава была редкая и невысокая — скрывала его только наполовину. Дэцзу был готов принять смерть. Он думал о родных и молча взывал к Гуаньшииню. Внезапно появились тучи, и пошел дождь. Так ему удалось спастись.

(22) Командир отряда Ли Жу усмирил город Хулао, но был окружен варварами династии Северная Вэй (386—534). Положение было критическим, и он подумывал о том, чтобы сдаться. Ночью он вышел из города и увидел спящих вповалку разбойников. Жу стал всем сердцем взывать к Гуаньшииню.

И тогда он миновал то место, где спали бандиты, а затем перешел высохшее озеро. Разбойники стали его преследовать. Жу вошел в заросли травы и еще не успел укрыться в них, как прямо на него понеслось стадо диких лошадей. Жу страшно испугался; всем сердцем сосредоточился он на Гуаньшиине. И лошади вдруг сами разбежались в разные стороны. Жу был спасен.

(23) Было это в одиннадцатом году правления династии Цзинь под девизом И-си (416). Го Сюань из округа Тайюань и Вэнь Чумао из округа Шуцзюнь дружили с наместником области Лянчжоу Ян Шоуцзуном. Заговорщики бросили Шоуцзуна в тюрьму; Сюань и Чумао тоже были закованы в кандалы. После того как они десять дней взывали к Гуаньшиину, ночью в третью стражу (11—1 ч) бодхисаттва явился им во сне и успокоил, сказав, что все предначертано свыше и печалиться не о чем. Тут же они почувствовали, что кандалы сами собой раскрылись. Когда же наступало утро, кандалы вставали на прежнее место. Так было несколько раз. Два пленника поклялись друг перед другом: если им удастся избежать казни, каждый из них совершит доброе дело, выделив монастырю Шанминсы по сто тысяч монет. Они вместе поклялись в этом, и были вскоре освобождены. Сюань отослал деньги в монастырь, Чумао нарушил клятву — денег не отослал. Варвар Сюнь поднял мятеж. Чумао был при войске. В Чапу в него угодила кем-то выпущенная стрела. Перед смертью он молвил:

— На мне великий грех.

Сказал он так и умер.

(24) Ван Сичжи из округа Ланъе, служивший начальником округа Усин при династии Сун (420—479), обладал многими знаниями, любил Лао-цзы и Чжуан-цзы, но не верил в Будду. Его любимым занятием было резать животных. Прежде он служил в гвардии в западных пределах империи Цзинь. Ему очень нравилось угощать гостей, и на этот случай у него была пара привезенных с собой петухов. Сичжи любил понаблюдать за ними, считая, что так он постигает их нрав. Ночью во сне он вдруг увидел петуха со свитком из этак десяти (склеенных) листов в клюве. Он взял посмотреть свиток — в нем толковались дурные и добрые поступки. Наутро Сичжи наяву увидел свиток. То была сутра Будды. После этого Сичжи больше не убивал, верил искренне, как никто другой. А потом он стал богат и знатен.

(25) Наместник в области Ичжоу Го Цюань был уже более двадцати лет мертв, когда в восьмом году под девизом правления Юань-цзя (432) он в экипаже проследовал по дороге, такой же, как при жизни. Цюань объявился в доме своего зятя Лю Ичжи и сказал:

— Моя участь еще не решена. Приложите все усилия, чтобы созвать собрание сорока девяти монахов и устроить им трапезу. Тогда мне удастся спастись.

Цюань закончил говорить, и вдруг его не стало.

(26) Юй Вэнь возил соль в Южных морях и попал в шторм. Он стал думать про себя о Гуаньшиине, и ветер стих, волны улеглись. Вэнь был в безопасности.

(27) Чэн Даохуйэ, про прозванию Вэньхэ, был уроженцем Учана. Его семья исстари не веровала в Будду, из поколения в поколение чтила закон Дао. Всякий раз, когда шрамана приходили к Вэньхэ за подаяниями, он осыпал их попреками, рассуждая при этом так:

— В поисках истины и постижении ее проявлений никто не превзошел Лао-цзы и Чжуан-цзы.

А потом он заболел и умер. Повстречавшись с Яньло-ваном[10], он уразумел, что закон Будды достоин почитания, и стал поклоняться Будде.

(28) В восьмом году под девизом правления Юань-цзя (432) в городе Пубань округа Хэдун разразился большой пожар. Ничего не удалось спасти. Только обители чистоты — монастыри остались более или менее невредимы. Также оказались нетронутыми сутры и статуи в домах мирян. Народ подивился на это чудо, и числом вдвое более прежнего открылся вере.

(29) Жена Чэнь Сюаньфана госпожа Чжан истово поклонялась Будде. Ее вечным желанием было сотворить золотую статую. Она жертвовала всем, дабы осуществить свое желание. На этом она сосредоточила все свои помыслы, и вдруг по прошествии долгого времени она увидела золотую статую Гуаньшииня. Статуя излучала луч света в пять чи и стояла на высоком постаменте.

(30) Мать Чжан Дао госпожа Ван была преисполнена искренней веры. В восьмой день четвертого месяца во время трапезы она почувствовала, что ей дарованы мощи-шарира. Изо рта ее лился свет, и его блики отражались в чаше с едой.

(31) Чжэн Сянь по прозванию Даоцзы был превосходным физиогномистом. Он знал, что жизнь его коротка, и не надеялся ее продлить. Ночью во сне он увидел шрамана и спросил, как продлить жизнь. Шрамана ответил:

— Соблюдайте шесть постных дней (в месяц), отпустите на волю животных, думайте о добром, придерживайтесь постов

и исполняйте обеты! Так вы сможете продлить свой век и обретете счастье!

После этого Сянь стал чтить Закон и прожил долгую жизнь.

(32) Лю Шичжи из города Пэнчэна сделал пожертвования и отлил статую. Неизвестно как статуя пропала, и Шичжи не знал, где ее искать. Шичжи ночи напролет думал о том, что то была плата за его прегрешения. В своих мыслях он проник по ту сторону бытия. По прошествии ста дней его статуя вдруг сама собой оказалась на постаменте. Божественный свет озарил помещение. Вся семья возрадовалась и пуще прежнего укрепилась в вере.

(33) Уроженец города Пэнчэн Лю Имин с малолетства был приверженцем Конфуция. Исполняя траур по родителям, он прославился своей сыновней почтительностью. Семья Имина была бедной. Им подарили хижину в роще на западе гор Лушань. Имин часто болел и, не считаясь с женой и детьми, подолгу пропадал там. С чистыми помыслами он предавался самосозерцанию. В продолжение полугода он видел сначала брови, затем один глаз Будды, затем пробор в его волосах и, наконец, увидел его всего. Говорили, что то была картина. Увидел он одного праведника, который поднес ему блестящий шарик. После этого Имин выздоровел.

(34) Варвар Хэлянь Бобо[11] захватил область Цзичжоу. В ее пределах были истреблены и праведники, и миряне. Свирепый и буйный от природы, Хэлянь Бобо в жажде убийства не знал удержу. Он добрался до Гуанчжуна. Число убитых перевалило за половину населения. Кости женщин и младенцев громоздились горами. Хэлянь Бобо в истреблении находил высшее наслаждение. Тогда он сказал:

— Я, Бобо, являюсь Буддой среди людей! Именно мне надлежит поклоняться!

Тут же начертали образ Будды и повесили Бобо на спину. Он восседал так во дворце, а шрамана государства приказал:

— Кланяясь образу на моей спине, вы будете поклоняться мне!

А потом Бобо отправился на прогулку. Поднялся ветер и нагнал тучи: вокруг темным-темно, и обратной дороги не отыскать. Сверкнула молния, и загромыхал гром, сразив Бобо насмерть. После того как его захоронили, молния пронзила его могильный холм до самого гроба. Вытащили наружу его труп. На спине была надпись: «Злой, беспутный» и так далее. Люди государства ликовали, удостоверившись в его смерти. Вскоре жены и дети, к которым перешел скипетр предводителя дикарей с косичками, были подвергнуты казни.

(35) В граде Е области Сянчжоу есть медная статуя стоящего Будды высотой в один чжан (1 чжан — 3,3 м) и шесть чи[12]. Разбойники динлины[13] нрава были жестокого и необузданного, не имели веры в сердце. Из арбалетов они принялись стрелять в лицо статуи. Кровь полилась ручьями и оставила след на тех драгоценных камнях, которыми была украшена статуя. А еще отобрали пятьсот силачей и приказали им опрокинуть статую на землю, чтобы затем переплавить ее на медь и пустить эту медь на изготовление оружия. И тогда из уст статуи раздался крик, подобный раскату грома. Силачи перепугались до полусмерти, а люди грохнулись оземь и ползали, не в силах подняться от страха. Те, кто были заодно с бандитами, устыдились, и все обратились в веру. А динлины потом кто от болезни, кто был казнен — все умерли.

«ДОСТОПАМЯТНЫЕ ПРОИСШЕСТВИЯ»

(«Цзин и цзи»)

(1) Во времена династии У (222—280) в Цзянье (соврем. Нанкин) в укромном месте заднего парка императорского дворца обнаружили золотую статую. Стали доискиваться, каково ее происхождение, и выяснили, что она изготовлена при царе Ашоке, что соответствует началу правления династии Чжоу (XI в. — 256 г. до н. э.)[14]. Пребывала же статуя при дворе, правящем на Янцзы. Как знать, почему она там оказалась?! Ведь при династиях Цинь (221—207 гг. до н. э.), Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и Вэй (220—265) закона Будды не было в южных пределах Срединного государства. Как же случилось, что статуя была захоронена в земле?!

Сунь Хао стал обладателем статуи, но был лишен веры. Он отнесся к ней не слишком почтительно: поместил в отхожее место и держал вместо скребка. В восьмой день четвертого месяца он пришел справить нужду и решил позабавиться.

— Это и будет омовением Будды в восьмой день! — сказал Хао и помочился на голову статуе. Сразу же он стал опухать, а в срамном месте опухоль была самой большой. Хао кричал и звал на помощь, не в силах стерпеть боль. Великий астролог произвел гадание и изрек:

— Это является следствием оскорбления, которое было нанесено великому божеству!

Тут же принялись приносить жертвы божествам, но они не дали результата. Дворцовая наложница, искренне верившая в Будду, сказала правителю:

— Будда — великое божество. Ваше Величество, Вы осквернили Будду, и ныне в опасности. Ваше Величество, попросите у него прощения!

Хао поверил ей. Он бил челом об изголовье, вверяя себя Будде, каялся и почтительнейше просил о милости. Через некоторое время ему полегчало. Тогда Хао в конном экипаже встретил шрамана Кан Сэн-хуэя и доставил во дворец. Ароматной водой он омыл статую. Хао глубоко раскаялся в содеянном, умножая религиозные заслуги, щедро облагодетельствовал монастырь Цзянъаньсы. Боль в потаенном месте понемногу прошла.

(2) В первый год правления династии Западная Цзинь (265—316) императора Минь-ди (313—316) под девизом Цзяньсин (313) в устье реки Худу в уезде Усянь округа Уцзюнь было много рыбаков. Они увидели двух человек, плывущих по морю, и подумали, не есть ли то морские божества. Позвали шамана прочесть заклинания и подготовить жертвенное животное для встречи тех божеств. Поднялся ветер, и море разбушевалось. Шаман испугался и убрался восвояси. Еще там были последователи учений Пяти доу риса, Желтого императора и Лаоцзы[15].

— Это небесные наставники, — утверждали они, и все вместе пошли навстречу божествам. Как и раньше, поднялась буря. Чтивший Будду мирянин Чжу Ин из уезда Усянь прослышал о случившемся и воскликнул:

— Не великое ли прозрение ниспослано нам?!

Тогда он исполнил обет очищения и вместе с монахинями-бхикшуни монастыря Дунлинсы и несколькими людьми, верившими в Будду, пришел к устью реки Худу. Склонив головы, они пошли навстречу божествам. Ветер стих, и море было покойно. Два плывущих человека на волнах прилива приближались к берегу и были видны все отчетливее. То были каменные статуи. Думали, что поднять статуи даже силачам не под силу, но попробовали — и легко их подняли. Их тут же погрузили на тележку и отвезли в монастырь Тунсюаньсы. На спине одной статуи была вырезана надпись Випашьин[16], а на спине второй — Кашьяпа[17]. Никто не смог разобрать надпись об императоре и эпохе правления, однако следы ее были видны отчетливо. Высота каждой статуи была семь чи. В монастыре возвели трон Закона и хотели установить на нем обе статуи. Как ни пытались несколько десятков человек сдвинуть статуи с места, им не удалось. Тогда перед этим к статуям обратились с просьбой — и они легко стали на место.

О происшедшем представили доклад двору. Толпа мужей, уповающих на Будду, заполнила девять из десяти помещений монастыря. Шрамана Ши Фа-кай, сам пришедший из западных краев, поведал, что в сутрах говорится о двух статуях в землях Востока. Во времена, когда царь Ашока возводил ступы, такие статуи подносили в дар при ритуале представления императору. Тем самым устраняли накопленные грехи.

В отдельной биографии говорится, что двенадцать индусов-шрамана отправили статуи в округ Уцзюнь. Эти статуи и не тонули в воде. Об этом был доклад трону, и вышел указ оставить их в округе Уцзюнь.

(3) Во времена династии Цзинь на берегу Янцзы в Янчжоу обитало божество озера Гунтинху. Было оно очень жестоким и злым. В то время жил также странствующий монах из рода брахманов по имени Фа-цзан, который превосходно читал заклинания — дхарани, изгоняющие злые существа. Тому имелись многие свидетельства. К тому же был юный монах, который обучался у Фа-цзана заклинаниям. За несколько лет ученик добился успехов и также был способен подчинять себе все дурные и злобные существа. Поэтому он отправился в храм божества озера Гунтинху провести там ночь за чтением заклинаний и повергнуть божество ниц. Той ночью божество появилось, и юный монах умер. Наставник Фа-цзан услышал о том, что его ученик умер за чтением заклинаний, и был разгневан. Однажды ночью он сам пошел в храм божества. С гневом в голосе читал он заклинания, но божество появилось, и наставник тоже встретил свою смерть.

В том же монастыре был монах, который превосходно владел учением Мудрости-праджня. Он узнал, что наставник и ученик оба умерли, и пришел к тому месту, где обитало божество. Ночью в храме он читал Алмазную сутру (Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра). В середине ночи он услышал сильный шум ветра и вскоре увидел огромное существо, которое вызывает страх и изумление. Существо было необыкновенное и страшное, с острыми длинными зубами и глазами, сверкающими, как молния. А обо всех разного рода превращениях божества и рассказать невозможно... Монах сидел прямо и сосредоточенно читал сутру, не отрываясь ни на мгновение. Он не ощущал страха и всем своим видом это показывал. Увидев его спокойную наружность, божество усмирило свою грозную силу. Оно подошло к монаху, преклонило правое колено и, сложив руки, с почтением до самого конца внимало сутре. Монах спросил:

— Благодетель-данапати[18]! Что вы за божество? Вначале Вы были таким грозным, а теперь такой послушный.

— У меня, мой учитель, дурная карма. Это и есть мое воздаяние — быть божеством этого озера. Но я чту и уповаю на Вас, учитель, — ответило божество.

— Если Вы так преданны и почтительны, то откуда появилось у Вас желание убить тех двух монахов?! — продолжал расспросы наставник в сутре.

— Причина смерти двух ваших предшественников в том, что они не овладели сутрами Махаяны. Со злобным сердцем читали они заклинания. Когда я появился, они осыпали меня

бранью, желая унизить дурными словами. Но Ваш ученик не подчинился, и тогда, узрев мое дурное обличие, они умерли от страха. У Вашего ученика не было намерения убивать тех двух монахов, — отвечало божество.

Монахи и миряне из ближайших окрестностей знали, что два монаха были убиты. Они думали, что и этот монах уже мертв. Собравшись вместе, они пошли посмотреть. И вот они видят, что он в безопасности, а вид его безмятежен. Люди были удивлены до чрезвычайности и принялись наперебой расспрашивать монаха, в чем причина его счастливого избавления. В своем ответе монах объяснил случившееся во всех подробностях: причина воистину в грозном величии Мудрости-праджня, а Святое учение истинно. После этого люди обратились к овладению сутрами Мудрости-праджня.

(4) Во времена династии Северная Вэй (386—534) в монастыре Сяньцаосы, что на горе Человеческая Голова пика Тай[19], жил монах Чжи-чжань. Он был уроженцем уезда Шаньжэньсянь, что в Цичжоу. Его наставником был досточтимый Лан. Чжи-чжань был безупречного поведения, несуетлив и немногословен. Монастырь Сяньцаосы, при котором он состоял монахом, был основан Гунабхадрой[20]. Чжи-чжань странствовал в окружении диких птиц и зверей: они не боялись и не убегали от него. Чтение сутры Цветка Закона (Саддхарма-пундарика-сутра) было его постоянным занятием. Когда Чжи-чжань заканчивал свои дни, шрамана Бао-чжи[21] доложил династии Лян (502—557) императору У-ди (502—549):

— На Севере в монастыре Сяньцаосы, что в уезде Шаньжэньсы, живет монах. Это святой — сротапанна[22]. Ныне он вступает в нирвану.

Праведники и миряне в Яндоу узнали о докладе Бао-чжи трону и издалека отправились к нему на поклон. Чжи-чжань закончил жизнь, сидя в прямой позе. На каждой из рук у него было раскрыто по одному пальцу. Там был монах с запада Индии, который объяснил:

— Если бы это был святой, обретший второй плод, то на каждой руке у него было бы раскрыто по два пальца. Чжи-чжань раскрыл по одному пальцу. Это означает первый плод.

Все собравшиеся на горе Человеческая Голова возвели ступу и упокоили в ней Чжи-чжаня. Птицы и звери не осквернили его останков. Они на том же месте по сию пору.

А еще в области Юнчжоу был один монах, который также зачитывал сутру Цветка Закона. Он жил отшельником на горе Белого Оленя. О нем заботился один отрок, который приходил к нему с подношениями. Когда он умер, его останки лежали под горой и все сгнили. Только язык долгие годы оставался невредим.

(5) В первый год правления династии Вэй основателя (император Сяо-вэнь-ди; годы правления: 471—499) под девизом Тай-хэ (477) в столице Северных династий (г. Пинчэн) был подвергнут оскоплению чиновник. Чиновник скорбел о своем увечье, сторонился людей. Он подал прошение об отставке с тем, чтобы уйти в горы и совершенствоваться в постижении Учения. Вышел указ разрешить ему отставку. У чиновника был один раздел Аватамсака-сутры. Он зачитывал ее днями и ночами, приносил покаяния, не отрываясь ни на мгновение. С наступлением лета он ушел в горы. К концу шестого месяца у него появилась растительность на лице, а затем мужской признак. Его мужские достоинства стали в точности такими же, как и прежде. Обо всем случившемся был извещен император. Он умножил веру. Внутренний дворец (жен императора) пришел в изумление. Аватамсака-сутра пустила пышные всходы в государствах Северных династий.

(6) В начале правления династии Ци (479—501) императора Гао-ди (479—482) шрамана Ши-гун — муж, обитающий на вершинах гор Суншань, из рощи направился на гору Белого Оленя и заблудился в дороге. Миновал полдень, когда он вдруг услышал звон колокола. Ши-гун пошел туда, где звонил колокол, и был уже совсем близко, когда путь ему преградил скалистый пик. Он взобрался на него и достиг цели. Ши-гун увидел монастырь, одиноко стоящий в густой роще. Ворота монастыря выходили строго на юг, были ослепительно красивы. А перед воротами он увидел деревянную доску с надписью: «Монастырь гриба долголетия». За воротами было пять-шесть псов размером с быка, с белой шерстью и черными мордами. Одни ходили, другие лежали, косясь глазом на Ши-гуна. Ши-гун испугался и отошел. Вскоре он увидел откуда-то пришедших монахов-варваров. Ши-гун позвал их. Они не ответили и даже не повернули головы, а прямо вошли в ворота. Псы последовали за ними внутрь. Долгое время Ши-гун больше не видел людей. Он тихонько прошел в следующие ворота. Кругом во всех помещениях двери и окна были открыты. Ши-гун подошел к зале для проповедей и увидел только плетеные топчаны и высокое седалище внушительного вида. Он вошел с юго-западной стороны и сел на топчан. Прошло много времени, и вдруг Ши-гун услышал шум, доносившийся откуда-то с вершины опорного столба залы. Он поглядел наверх и увидел: через отверстие величиной с колодец один за другим слетают вниз бхикшу (странствующие монахи). Их прибыло пятьдесят — шестьдесят человек. Они заняли отведенные места и стали расспрашивать друг друга о том, кто из каких мест присутствует сегодня на трапезе. Называли Юйчжан, Чэнду, Чанъань, Лунъю, Цзибэй, Линнань, Пять стран Тяньчжу[23] и многие другие. Не было мест, откуда бы не прибыли бхикшу, пусть даже

за десять миллионов ли (1 ли — 0,5 км). Самым последним спустился с неба один монах, и все стали его спрашивать, почему он так поздно. Тот отвечал:

— Сегодня в монастыре Биань на востоке города Сянчжоу наставник в дхьяне Цзянь читал проповедь в собрании. Каждый предлагал собственное толкование. Один весьма смышленый молодой человек задавал трудные вопросы. Его остроумные высказывания были так интересны, что я и не заметил, как наступил вечер.

Наставник в дхьяне Цзянь был в прежние времена отцом-наставником[24] Ши-гуна. Ши-гун надеялся принять участие в общем разговоре, дабы продлить свое пребывание в этом изысканном обществе. Он привел в порядок платье, встал и обратился к собранию со словами:

— Цзянь — мой отец-наставник.

Монахи лишь взглянули на Ши-гуна, и монастыря, в котором он только что находился, не стало. Он одиноко сидел на камне у срубленного дерева, а там, где стояли монастырские строения, ничего не было. Лишь стая птиц парила над ущельем и нарушала тишину своим щебетом.

Покинув горную обитель, Ши-гун повстречался с законо-наставником Шан-туном, и тот ему сказал:

— Этот монастырь возведен закононаставником Фо Ту-дэном[25] во времена правления Ши Ху (333—349) династии Поздняя Чжао (319—350). То было в давние года, и обитали в нем мудрецы и святые. Они жили в монастыре не как обычные монахи. Одни плавали на лодках, другие уединялись в горах, проводили жизнь в странствиях и не имели постоянного жилища. И ныне путники слышат звон колокола в тех горах.

(7) В правление династии Ци императора У-ди (483—493) один человек копал землю у подножья горы Дунканьшань в Бинчжоу и натолкнулся на останки отшельника. Они были желто-белого цвета. Человек и те, кто были поблизости, пришли в удивление. Разглядывая останки, они увидели одну необычную вещь. Обе губы и язык между ними были ярко-красного цвета. О случившемся доложили правителю. Справились у даосов, но те ничего не знали. Шрамана-закононаставник Датун доложил трону:

— Это — чтец сутры Цветка Закона. Всякому, кто зачитал ее тысячу раз, будут явлены такие знаки!

Тогда правитель приказал своему секретарю Гао Чжэню:

— Вы, сударь, будете моим доверенным лицом. Пойдите и удостоверьтесь во всем сами! Если будет явлено чудо, то распорядитесь перенести останки в подобающее место и устройте пост с подношениями.

Во исполнение приказа Чжэнь прибыл на место. Там собрались шрамана — чтецы сутры Цветка Закона. У каждого

в руках был сосуд с благовониями, приготовленными для возжигания и омовения. Они читали заклинание:

Те времена от нас уже далеко,
Когда вступил в нирвану Будда.
Ныне Закон подобия[26] повсюду обретает.
И дабы даровать его престолу без огрехов,
Пусть будет явлено нам чудное знаменье!

Едва были произнесены первые слова заклинания, как губы и язык одновременно задвигались. Они хотя и не издали ни звука, но как будто читали сутру. У всех, кто это видел, волосы встали дыбом. Чжэнь обо всем происшедшем известил правителя. Был издан указ захоронить останки в каменной гробнице и перенести в горную хижину.

(8) В начале правления династии Вэй (534—550) в годы под девизом правления Тянь-пин (534—557) вербовщик Сунь Цзундэ отправлялся на защиту северной границы. Он отлил золотую статую Гуаньшииня и намеревался, вернувшись через год, совершить поклонение бодхисаттве. А потом Цзундэ вопреки приказу отступил перед грабителями и разбойниками. Его заточили в столичную тюрьму. Цзундэ не выдержал пыток, и его приговорили к казни через отрубание головы. Казнь была назначена на следующее утро. В ту ночь Цзундэ кланялся и каялся бодхисаттве, лил слезы ручьями. Он говорил бодхисаттве:

— Ныне тело мое истерзано. Это за то, что в прошлом я истязал других. Я даю обет, заплатив сполна свои долги, более такого не совершать.

Прошло немного времени после того, как он это сказал, и вдруг ему будто во сне является шрамана, читающий нараспев сутру о спасителе всех сущих Гуаньшиине. Имя Будды, приведенное в сутре, Цзундэ должен повторить тысячу раз, и тогда будет вызволен из беды. Цзундэ вдруг почувствовал, что путы, которые прежде связывали его, более не препятствуют ему подняться из почтительности. Время близилось к рассвету, и когда охранник повел его за веревку на рыночную площадь, Цзундэ успел произнести имя только сто раз. Он повторял его по дороге и перед самой казнью, успев произнести тысячу раз. Палач опустил меч, но тот сломался на три части, не оставив на теле Цзундэ никакого следа. Сменили меч, и он снова сломался. Было так трижды, и все три раза меч ломался, как прежде. Чиновники, надзиравшие за казнью, подивились на это чудо. Обо всем происшедшем был извещен двор. Канцлер Гао Хуань подал прошение по этому делу, и вскоре Цзундэ был помилован. Высочайше утвержденная рукопись той сутры дошла до нас. Ныне она называется «Сутра высокочтимого правителя Гуаньшииня».

Цзундэ вернулся домой и принял пост во исполнение обета. Подойдя к статуе, он увидел на ее шее три раны от меча. Селяне, жившие по соседству, тоже это видели и удивлялись, сколь сострадателен бодхисаттва.

(9) В монастыре Ухоусы уезда Фаньян жил монах, имя которого утеряно. Он постоянно читал нараспев сутру Цветка Закона. Его тело временно захоронили под насыпью, а потом перенесли на место погребения. От него остались только иссохшие кости, и лишь язык был невредим.

(10) В начале правления Северной династии Вэй жил наставник в дхьяне Чэн. Он принял на свое попечение сутру Цветка Закона и неустанно трудился на этом поприще. На исходе жизни Чэн был на содержании в семье господина Се из Хэдуна, а по смерти стал его пятым сыном. Сын от рождения мог говорить и перечислять по порядку свои предшествующие существования. Он не стремился к мирскому и суетному. Его отец вступил в должность наместника в Сычжоу и в пути следования на новое место службы остановился в монастыре Цидисы, что в Чжуншани. Там мальчик встретился с учеником этого монастыря и разговаривал с ним так:

— Разве ты не помнишь, как следом за мной переправился через реку и направился на Волчью гору? Я есть наставник в дхьяне Чэн! Вынесите из комнаты этот столик с погребальной табличкой!

Отец с матерью испугались, что их сын уйдет в монахи, и не выпускали его из дома.

Потом он стал забывать события предшествующего перерождения, но радовался жизни вдали от соблазнов, придерживался принципа недеяния, жил безмятежно.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Восемь заповедей* — обеты мирянина, включающие помимо пяти основных обетов (см. далее примеч. 6) также следующие запреты: не пользоваться косметикой и украшениями и не увлекаться танцами и музыкой; не спать на мягком ложе; не употреблять пищу в неурочное время.

[2] *Небо Тушита* — небесное царство Будды Майтрейи до его появления на земле; место, где перерождаются бодхисаттвы до их появления на земле в качестве будд.

[3] Краткая аллюзия на популярную легенду того времени о божестве-змее озера Гунтинху (близ соврем. г. Нанкин); в одном из ее вариантов, связанном с парфянским миссионером Ань Ши-гао (II в.), см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. I (Раздел I: Переводчики).— М., 1991. С. 103—104; в другом варианте см. здесь далее «Достопамятные происшествия».

[4] *. . пользоваться вместо скребка* — бамбуковая лопаточка обычно использовалась для нужд личной гигиены в практике буддийского монашества.

[5] *Восьмой день четвертого месяца* — День рождения Будды Шакьямуни, совместно празднуемый монашеской общиной и мирянами; о содержании этих празднеств см. далее в тексте ряда коротких рассказов.

[6] *Пять обетов* — запреты на убийство, кражу, прелюбодеяние, ложь, употребление вина, налагаемые на буддиста-мирянина.

[7] *Патра* — чаша строго регламентируемых размеров, используемая монахом для сбора подаяний и принятия пищи.

[8] *Мэн Бэнь* — легендарный герой китайской древности, отмеченный невероятной физической силой и отвагой, граничащей с дерзостью.

[9] *Ритуальные хождения* — прохождение процессии вокруг буддийской статуи; элемент ритуальной практики китайского буддизма.

[10] *Яньло-ван* — санскр.: Ямараджа — повелитель подземного царства, владыка ада; в раннем китайском буддизме наделялся также функцией Главы загробного суда.

[11] *Варвар Хэлянь Бобо* — предводитель ордосских сюнну, основавший в западной части Северного Китая династию Ся (407—431); заметим, что сдвоенный иероглиф «бо», составляющий его имя в китайском написании, имел основное значение — «будда».

[12] Статуя Будды высотой в один чжан и шесть чи — стандартный размер стоячей буддийской статуи; соответствует трем человеческим ростам.

[13] *Динлины* — кочевые племена, угрожавшие Китаю набегами с Севера; находились в зависимости от сюнну.

[14] *. . .при царе Ашоке, что соответствует началу правления династии Чжоу* — явный анахронизм, поскольку период правления царя Ашоки (268 г. до н. э.— 231 г. до н. э.) отделяли от периода основания династии Чжоу (XI в. до н. э.) в Китае приблизительно восемь столетий; царь Ашока из династии Маурьев (317 г. до н. э.— 180 г. до н. э.), объединившей бо́льшую часть Индии (кроме крайнего юга Декана) и земли к западу от нее в единую империю, всемерно способствовал распространению буддизма в своем государстве и за его пределами.

[15] Учения Пяти доу риса, Желтого императора и Лао-цзы — различные направления даосизма.

[16] *Випашьин* — первый из семи будд, предшествовавших Будде Шакьямуни.

[17] *Кашьяпа* — один из десяти ближайших сподвижников Будды Шакьямуни, отмеченный мудростью и приверженностью монашеской аскезе.

[18] *Благодетель-данапати* — уважительное обращение монаха к буддисту-мирянину, совершающему подношения и пожертвования сангхе.

[19] *Пик Тай* — гора Тайшань; первая по значению из пяти священных гор Китая; находится на территории соврем. пров. Шаньдун.

[20] *Гунабхадра* (393—468) — индийский миссионер, прибывший в Китай в 436 г., известный проповедник и переводчик буддийских сочинений, участник ряда политических событий, происходивших при династии Южная Сун (420—479); биографию см.: Хуэйцзяо, Жизнеописания. . ., с. 189—193.

[21] *Бао-чжи* (ок. 440—515) — монах, пользовавшийся особым влиянием при дворе в первые годы правления императора У-ди династии Лян (502—557).

[22] *Сротапанна* — низшая из четырех степеней (плодов) святости на пути к нирване. Помимо сротапанна, т. е. «вступившего в поток», или на путь к спасению, по степени святости различаются: сакридагамин, т. е. «тот, кто вернется еще один раз», или вступит в последнее перерождение; анагамин, т. е. «тот, кто не придет», или пребывает в последнем перерождении; архат, т. е. святой, достигший высшего состояния или нирваны при жизни. В последней и высшей степени святости — архатстве — состоит религиозный идеал буддизма Хинаяны. Заметим, что следующее затем в тексте рассказа утверждение о том, что монах, достигший первой степени святости, по смерти вступает в нирвану, следует счесть не более чем метафорой.

[23] *Пять стран Тяньчжу* — в ряде китайских источников наряду с привычным обозначением Индии как страны Тяньчжу употребляется и такого рода обозначение, четко разделяющее Индию на Восточную, Западную, Южную, Северную, а также Центральную.

[24] *Отец-наставник* — употребленное здесь китайское понятие «хэшан» в зависимости от контекста допускает два несовпадающих по значению перевода: 1) «отец-наставник», т. е. монах — духовный наставник послушника, готовящегося к принятию обетов; 2) «преподобный отец», т. е. монах — духовный пастырь буддистов-мирян; уважительное обращение мирянина к монаху.

[25] *Фо Ту-дэн* (ум. в 349 г.) — индийский миссионер, способствовавший внедрению буддизма в пределах владений династии Поздняя Чжао (319—350), основанной племенами цзе на территории Северного Китая; его деятельность была отмечена приверженностью к магической, прогностической и иной чудодейственной практике.

[26] *Закон подобия* — согласно общебуддийским представлениям, с вступления Будды Шакьямуни в нирвану до пришествия в мир нового Будды проходят периоды Истинного (пятьсот лет), Подобного (тысяча, реже пятьсот лет) и Конечного (десять тысяч лет) Закона. Таким образом, распространение буддизма в Китае приходится (и во многом определяет) период Закона подобия.

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ», ВЫХОДЯЩИЕ В СВЕТ В 1992 ГОДУ

Лама Анагарика Говинда

«ПСИХОЛОГИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА. ОСНОВЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА»

600 стр., переплет твердый

Серию «Мудрость веков» начинает книга Ламы Анагарики Говинды (Эрнст Лотар Гоффманн, 1898—1985), называвшего себя «индийцем по национальности, родом из европейцев, по исповеданию — буддистом, верующим во Всемирное Братство Человечества». Организатор нескольких буддистских институтов, неутомимый путешественник и художник, лично знакомый с семьей Н. К. Рериха и с И. Ганди, с Р. Тагором и А. Дэви-Неел, в своих многочисленных статьях и книгах А. Говинда впервые познакомил в популярной форме широкого западного читателя с научными и сокровенными положениями древнейшего учения Будды.

Наше издание объединяет две основные работы А. Говинды, которые органически связаны друг с другом и представляют читателю очерк развития буддистской теории и практики.

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 1

Управляющий издательством *А. В. Старынин*

Редактор *Н. П. Дралова*

Технический редактор *С. Н. Холстинина*

Корректоры *Н. В. Викторова*, *Е. А. Зубкова*

Выпускающий *О. Я. Карманова*

Сдано в набор 11.09.92. Подписано к печати 30.11.92. Формат $60 \times 90^{1}/_{16}$. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 17,0. Тираж 5000 экз. Заказ 166.

Издательство «Андреев и сыновья».
196143, Санкт-Петербург, а/я 176, ул. Орджоникидзе, 5.

Ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга» типография № 8 Мининформпечати РФ. 190000, г. Санкт-Петербург, Прачечный переулок, 6.